LA ESPAÑA IMAGINADA DE AMERICO CASTRO

EUGENIO ASENSIO



EL ALBIR UNIVERSAL

EL ALBIR UNIVERSAL

1

ISBN 84-7370-018-X
Depósito Legal: B - 23.653 - 1976
Ediciones "El ALBIR" S.A.
Angeles, 8 - Barcelona, 1 - España

EUGENIO ASENSIO

LA ESPAÑA IMAGINADA DE AMÉRICO CASTRO



Ediciones EL ALBIR, S. A.
Barcelona, 1976

IMPRESO por ROMARGRAF, S.A. – Juventud, 55-57
Hospitalet de Llobregat
Printed in Spain

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

Para evitar ambigüedades, puntualizaré el tema preciso de estos tres ensayos en torno a la imagen del pasado propuesta por Américo Castro. No versan sobre *El pensamiento de Cervantes* (1925), ni sobre otras monografías de historia cultural que compuso antes de nuestra guerra civil cuando era destacada figura del Centro de Estudios Históricos dirigido por D. Ramón Menéndez Pidal, sino sobre la serie de escritos inaugurada por *España en su historia. Cristianos, moros y judíos.* Buenos Aires, 1948. Esta obra, además de presentar una interpretación revolucionaria de nuestro pasado, significa una ruptura con el pasado del autor, ruptura en el campo del método y en el de las ideas. Américo Castro abandona su concepción de una historia objetiva basada en erudición, adherida al pormenor, exigente al contrastar la buena o mala ley de los materiales, para entregarse a la construcción apriorística, a la inflación del documento favorable a sus tesis, y aún a la mera adivinación de zahorí, girando letras de cambio sobre los hallazgos futuros de la investigación. El exasperado positivismo micrográfico –recuérdense sus tres artículos sobre *boquirrubio*– es reemplazado por visiones grandiosas, por edificios monumentales alzados sobre livianas hipótesis. Claro que no faltan pasadizos entre la primera y la segunda época: la lección de Ortega Gasset y de Unamuno abre una senda hacia las nuevas filosofías existencialistas y estructuralistas.

España en su historia, ampliada y remodelada en *La realidad histórica de España,* México, 1954, amalgama tres elementos dispares: una reconstrucción del pasado, una teoría filosófica de la historia, y una polémica permanente, ya en candelero, ya soterrada, con los historiadores para quienes la monarquía de Fernando e Isabel constituía la gloriosa

culminación de largos siglos de Reconquista. Esta polémica encuadra la obra en la lucha reñida a lo largo de los siglos XIX y XX sobre la valoración de los Reyes Católicos y de la casa de Austria, enfrentándole a tradicionalistas como Menéndez y Pelayo. Pero Castro transforma la contienda, introduce materiales e ideas diferentes, atacando también la posición de Menéndez Pidal y otros historiadores de la escuela liberal, e invirtiendo los términos de valoración. Mientras la mayoría de los historiadores consideraba el remate de la Reconquista como un progreso, y la unificación nacional como una meta sagrada, Américo Castro magnifica el desastre moral que supone la escisión de las tres castas religiosas que juntas habían integrado la España medieval. El triunfo militar de los cristianos viejos es más aparente que real, acarrea el estancamiento económico y la fosilización de la cultura del espíritu. Surge la más extraña paradoja: los judíos, ya ahora conversos, siguen siendo la escondida savia que vivifica la literatura y crea los grandes géneros literarios, es decir, la novela, la mística y el teatro.

Para apuntalar este edificio, ideó Castro un sistema de filosofía de la historia con sus categorías –vividura, morada vital– y trazó una especie de visión genealógica del pueblo español, o el personaje España. Entra en escena, no en la Hispania romana o visigótica, sino en 711, cuando la invasión árabe, seguida durante siglos de aplastantes derrotas, le fuerza a renovarse, a nacer de nuevo. En la lucha con los musulmanes construye su morada vital, forja su personalidad, la cual acaba de ser moldeada en la simbiosis o trenzado de cristianos guerreros, moros admirados y odiados judíos, financieros y laboriosos, que se encargan de la economía y la cultura. Romanos y germanos, según Castro, nada tienen que ver con España, cuya conciencia y experiencia se desarrollan en la batalla con el Islam, pues de nadie aprende uno más que de sus enemigos. España sólo puede comprenderse en un contexto semítico que le infunde su peculiar religiosidad, su cristianismo islamizado y talmudizado, su menosprecio al trabajo y las actividades culturales.

Muchas cosas nos seducen en esta reconstrucción imaginativa del pasado: la fertilidad argumental, la habilidad sofística, la genialidad con que impone forma a un material heteróclito de analogías fulgurantes, fragmentos poéticos, anécdotas representativas, datos singulares o citas literarias asumidas como símbolo. Hasta el final no ceja nuestra admiración por la brillantez del autor. Pero va en aumento la desconfianza ante sus procesos de historiar, ante la total arbitrariedad de sus interpretaciones, la frivolidad partidista con que elimina de su exposición el enorme caudal de datos, testimonios, aspectos sociales que limitan o contrarían su tesis. Porque lo que Castro silencia y expulsa de su historia es, a lo menos, tan sustancial e importante como lo que incluye. Se queja del olvido a que los españoles condenaron su deuda con moros y judíos. Por su parte, sin embargo, rebaja o aniquila la aportación de los pueblos que nos legaron religión, lenguaje, leyes e instituciones, es decir, los romanos y los germanos. Un pueblo es hijo de su pasado, de todo su pasado. No hay experiencia traumática, no hay revolución, por enérgica que sea, que le despoje de una herencia cultural y espiritual interiorizada, hecha carne de su carne. Igualmente causa asombro leer en las páginas de un romanista afirmaciones tan desaforadas como ésta: "Desde hace mucho, me sorprende que se considere decisiva la comunicación con Europa, lo importado de ella, al examinar el problema de la cultura española"[1] .

Aquí tenemos al desnudo su posición apriorística. Muchas reflexiones y pensamientos de Castro son plausibles y servirían de arranque en una investigación seria. Tal como están, van mucho más lejos de lo que autorizan los datos, y falsean la historia. Cuanto no encaja en su esquema es rechazado con hostilidad apasionada. Según Castro, la *invasión* pacífica de las tierras reconquistadas por los cristianos de más allá del Pirineo, la legión de pobladores, monjes, hombres de espada y de pluma, juglares de gesta, constructores de iglesias, peregrinos y artesanos que ayudan a ver-

[1] A. CASTRO, *De la edad conflictiva*³, Madrid, 1963, pág. 48.

tebrar la clerecía, los monasterios, la administración, la economía, convirtiendo a España en baluarte y avanzada de la cristiandad occidental, son "importaciones", como quien dice artículo de comercio que va y viene: en cambio la afluencia e influencia de moros o hebreos equivale a transfusiones de sangre, provoca formas de sentir y valorar interiorizadas y asimiladas por el espíritu y la carne de España. Magia de la palabra que valoriza y desvaloriza a capricho. "La lengua árabe moldea y dispone el comportamiento interior y exterior de la persona" (*La realidad histórica...* 1962, pág. 8), dice por ejemplo tratando de la islamización de Al-Andalus. En cambio, por lo visto, ni el hablar romance, ni el profesar el cristianismo compenetran a España con la Romania, ni moldean su forma interior.

Castro pertenece a una línea de historiadores filosofantes que no aciertan a conjugar datos históricos y conceptos filosóficos. Línea que caracterizó puntualmente Croce, cuya semblanza de Vico parece una profecía de Castro:

> La forma mental de Vico... turbaba la investigación histórica con la mescolanza de filosofía y ciencia empírica. Se hallaba en un estado como de intoxicación: confundiendo categorías y hechos, se sentía muchas veces seguro *a priori* de lo que los hechos le irían a decir y no les dejaba hablar y precipitadamente les ponía en la boca su propia respuesta. Una ilusión frecuente le hacía descubrir relaciones entre cosas que no tenían ninguna; le transformaba en certeza toda combinación hipotética; le hacía leer en los autores, en lugar de las palabras existentes, otras nunca escritas, palabras que él mismo sin darse cuenta había pronunciado interiormente y proyectado en los escritos ajenos. La exactitud era imposible para él, y en aquella su excitación y exaltación de espíritu casi la despreciaba, porque, en efecto, diez, veinte, cien errores particulares, ¿qué quitarían a la verdad sustancial? (Benedetto CROCE, *La filosofía de Gianbattista Vico,* Bari[6], 1963, pág. 157).

Para ilustrar esta semblanza, discutiré tres interpretaciones de Castro, es decir, tres datos o complejos de datos, a los que otorga valor simbólico y utiliza como piedras sillares: uno referente a cristianos, otro a moros, otro a hebreos

o conversos. Intento poner de relieve la absoluta arbitrariedad de sus métodos y procedimientos.

1. *Español, palabra extranjera.*

Mientras la alta cultura –iglesia, historiografía, cancillería, que usaban el latín– poseía para designar al peninsular los vocablos *hispanus, hispaniensis, hispanicus,* el vocablo romance *español* no se documenta hasta muy tarde, a finales del siglo XI.

Paul Aebischer, romanista suizo, estudió en 1948 la aparición primera y la diseminación de la palabra. Rechazando la etimología *hispanione,* sostuvo que procedía de *hispaniolu* y que su fonética revelaba ser un provenzalismo. La historia de la palabra corroboraba lo que la fonética sugería. Se documentaba primeramente fuera de la Península, en el Bearne vecino y entre 1105-1118, como nombre de persona con evidente connotación étnica, propagándose luego al Norte de Aragón (una sola mención) y proliferando en el Sur de Francia y Cataluña. Castro ponderó la tremenda significación de este dato lingüístico, estimulando acaso las recientes pesquisas de José Antonio Maravall y M. Coll i Alentorn[2]. Maravall, entre otras novedades, descubrió en el Cartulario de la Catedral de Huesca nada menos que 24 menciones del patronímico *español,* espaciadas desde 1139 a 1221. Coll i Alentorn, en su excelente artículo, rehizo la vida lingüística y semántica, multiplicando las menciones, entre ellas una de 1095 en un documento bearnés –por tanto diez o veinte años más antigua que la primera de Aebischer– y trazando la fortuna del vocablo en la literatura medieval catalana.

Castro acogió el hallazgo de Aebischer con gozo, ya registrado en *La realidad histórica... 1962,* lo encaramó a hecho simbólico de alto valor, y lo cargó de contenido

[2]MARAVALL, *Notas sobre el origen de "español",* "Studia hispanica in honorem R. Lapesa", II (Madrid, 1974), págs. 343-354; COLL I ALENTORN, *Sobre el mot "espanyol",* "Estudis Romanics", XIII (Barcelona, 1963-1968 [1970]), págs. 27-41.

trascendental. Sus conjeturas, dadas como certezas, desembocaron en el folleto *"Español", palabra extranjera: razones y motivos,* Madrid, 1970. Resumiré algunas de sus conclusiones. Conectando el nombre de cristianos que el *Poema del Cid* y las crónicas dan a los que guerrean con los moros, con la tardía aparición, más allá del Pirineo, del nombre étnico *español,* afirmaba: a) que los habitantes de la Península "no supieron o no quisieron darse un nombre que a todos los abarcase" y que "tenían como nombre común, desde el siglo IX, el de cristianos y nada más", "fenómeno sin análogo en Europa", explicable porque en la zona cristiana existía un *"dialectalismo* político sin más dimensión común que la fe religiosa"; b) que el ser *español* un provenzalismo probaba no tenían conciencia de formar parte de un grupo humano, de "poseer una dimensión política... impensable sin un nombre que la exprese". Naturalmente esto confirmaba el no-europeismo de España, únicamente era concebible por el orientalismo que la impregnaba.

No hay la menor prueba de que los hombres del Norte peninsular se llamasen cristianos, a no ser cuando luchaban con el Islam. No conocemos un único texto en que los hombres de España, al enfrentarse con franceses u otros pueblos de la cristiandad occidental se apellidasen cristianos. En cambio llamaban cristianos a los que, como *milites Christi,* combatían con los musulmanes, v.g. los francos y caballeros de las Ordenes Militares que guerreaban en Tierra Santa. El poeta del planto *Ay Iherusalem* pinta la caída de la Ciudad Santa en 1244 llamando simplemente *cristianos* a los defensores. Ejemplos: versos 58-9, "Valed, los christianos, / a vuestro hermanos"; verso 71, "Pocos son christianos, menos que ovejas"; verso 81, "Revenden christianos muy bien la su sangre"; verso 96, "Veen los christianos a sus fijos asar"[3]. Este apelativo sublimaba el combate, prestándole valor religioso de cruzada, donde la muerte purifi-

[3] E. ASENSIO, *Poética y realidad en el cancionero peninsular de la Edad Media, ("Ay Iherusalem.* Planto narrativo del siglo XIII"), Madrid, 1970, págs. 264-5.

caba el alma del *miles Christi.* Otros pueblos europeos, en crónicas y gestas, usaron a veces este apelativo, predilecto de España, donde el sentido religioso de la guerra era más vivo que en Francia o tierras de retaguardia.

Que fuesen extranjeros los inventores no es un portento teratológico. Coll i Alentorn escribe: "Es absolutamente normal, lógico y general antes de los tiempos modernos... que sean los vecinos quienes inventen las denominaciones de los pueblos inmediatos a ellos, de los cuales se sienten diferentes"[4]. Es, pues, normal que los ultramontanos, encarándose con los peninsulares que (igual que hoy) preferían las apelaciones regionales, percibiesen la similaridad radical, los rasgos comunes, y los designasen aunándolos con el término común de *españoles,* término alusivo tanto a su vivienda geográfica como a su relación con la vieja Hispania. Bien mirado, es admirable, a pesar de tormentas e invasiones, la perennidad lingüística de Hispania-España, hispaniolu-español, solo comparable a la de Italia-italiano. Esta continuidad genealógica era mantenida por las cancillerías y los historiadores, perpetuada por la Iglesia con sus diócesis, santos y rituales, flotando en el aire ya como nostalgia y esperanza, ya como mito proyectado hacia el futuro, hacia las aspiraciones del grupo humano. El lenguaje y las instituciones refrescaban esta conciencia, a nivel de las costumbres en el pueblo, a nivel de historia y literatura en clérigos.

Ilustremos la normalidad del caso español con la extrañeza del ruso. Rusia ha usado, después del año mil, de dos apelaciones diferentes: RUS', ROSSIYA. RUS' es resueltamente palabra extranjera. Algunos la derivan del sueco (o filandés)[5]. Según Max Vasmer, el etimologista, se aplicó primeramente a los normandos que dominaban el comercio entre el Báltico y el Mar Negro, siendo luego traspasada a los rusos, que la adoptaron. En cuanto a ROSSIYA surgió en el siglo XV, en la cancillería del Patriarca de Constanti-

[4]COLL I ALENTORN, *art. cit.*, pág. 28.

[5]F. DVORNIK, *Les slaves. Histoire et civilisation.*, Paris, 1970, págs. 175-6.

nopla, y aparece por vez primera en un documento ruso de 1517[6]. Nadie, que yo sepa, ha deducido de esta doble adopción de un apelativo extranjero que los rusos careciesen de un sentido de identidad, de pertenecer a una comunidad.

La desorbitada interpretación de *español* nada tiene de excepcional. Castro propende a ver en los fenómenos más normales, dentro del ambiente europeo, "cosas de España", singularidades prodigiosas que prueban su pertenencia a un mundo no europeo. Se sorprende que la lengua de España se llame castellana –propia de la breve región en que nació– sin pensar que la lengua del Imperio Romano se llamó latina, es decir lengua del Lacio, comarca aún más breve que Castilla. Se pasma: "Todavía ahora se publica en Madrid una colección de 'Clásicos Castellanos'. Se concibe en Italia una colección, en el siglo XX, de 'Classici Toscani'? ". Hasta ayer las había. Y en toda Europa se multiplican las colecciones de 'Clásicos Latinos' sin que nadie piense en abochornarse o maravillarse.

2. *Góngora y la poesía árabe.*

Dejemos la palabra a Dámaso Alonso en su discurso de 1960, como presidente de la M.H. R.A., titulado *Tradición o poligénesis*[7]:

> En un ensayo escrito hace años (= *Poesía arábigo-andaluza y poesía gongorina*, "Al-Andalus", VIII, 1943, págs. 129-152) tracé un paralelo entre muchos rasgos de la poesía arábiga de la España medieval y los de la poesía barroca puramente española del siglo XVII. Las semejanzas eran muchas y muy notables. Ciertas imágenes (un barco llevado por remos que son sus pies) y descripciones (especialmente la de un gallo) eran comunes a ambas y realmente asombrosas... Pero me quedé pasmado cuando D. Américo Castro afirmó que yo había demostrado clara-

[6] Max VASMER, *Russisches etymologisches Woerterbuch*, s. v. RUS', ROSSIYA.

[7] D. ALONSO, *Tradition or poligenesis*, "M.H.R.A.", November 1960, n° 32, pág. 33. La traducción es mía por falta del texto original.

mente que Góngora debía mucho a los poetas arábigos-españoles. La verdad es que yo nunca mostré, ni pensé en mostrar cosa semejante. Señalé que había similaridades muy extrañas entre Góngora y los poetas arábigos de Andalucía. Eso fue todo. La similaridad entre ambas escuelas no puede justificar que pensemos en términos de influencia o descendencia directa entre las dos. El péndulo de la historia de la cultura puede producir manifestaciones similares –o al menos las produce a veces– especialmente en épocas en que la ornamentación elaborada está de moda. Los tres periodos –Alejandrino, arábigo-andaluz, barroco– fueron a menudo similares. En el estado actual de nuestros conocimientos, sería muy arriesgado afirmar que Góngora pudo haber leído a los poetas andaluces que escribieron en árabe en los siglos XII y XIII. Es mucho más probable que nunca oyese siquiera hablar de ellos.

Dámaso Alonso señaló como probable causa de tales semejanzas, de una parte la condición humana que corre por cauces de expresión parecidos; de otra, la situación pareja de los poetas, deseosos de renovar una técnica agotada y refrescar las dos tradiciones correspondientes, la greco-latina y la arábiga. Américo Castro, no reparando en distingos y sutilezas, dedujo de tales concomitancias una conclusión exorbitante: "Los cristianos castellanos tardaron siglos en ir asimilando la ascética, la mística, los procedimientos de la narración y de la metáfora poética, presentes en la literatura de sus compatriotas moros: algún día se hablará de ello con la misma naturalidad que decimos que Virgilio y Ovidio se hallan presentes en la literatura del siglo XVI"[8].

Dámaso Alonso, en *Tradición o poligénesis,* formuló las exigencias mínimas para poder afirmar que entre dos textos A y B –cuya relación directa no esté comprobada– existe un vínculo de parentesco. Castro, más dado a tajar nudos que a soltarlos, proclamó conexiones entre escritos de moros y cristianos sin más argumento que la intuición personal o el 'pálpito'. No concedió que entre universos mentales lejanos y desemejantes pueden surgir expresiones análogas sin el menor vínculo genealógico.

[8] A. CASTRO, *La realidad... 1954,* pág. 421.

3. *El teatro español primitivo creación de conversos.*

Castro se afanó por anexionar a la *casta conversa* los géneros más típicos de las letras castellanas. Ya *La realidad... 1954,* ampliando lo avanzado en *España en su historia,* les atribuía la fundación de la ascética, la mística y la picaresca. En 1963, al refundir *De la edad conflictiva,* sintió pruritos de conquista e incorporó al dominio de los conversos la creación del teatro. Con absoluto desdén por la pesquisa de orígenes, convirtió en conversos a todos los fundadores del auto y la comedia. Aseguró rotundamente al cerrar el libro (pág. 272): "El teatro español no hubiera nacido de no haber sido conversos, judíos *de casta,* Juan del Encina, Lucas Fernández, Torres Naharro y Diego Sánchez de Badajoz. De esos y de otros temas conexos me ocuparé en una obra que quiero publicar". Reitera la promesa y anuncia una línea de razonamiento (pág. 207): "En el teatro iniciado a fines del reinado de los Reyes Católicos, los cristianos nuevos se sirvieron de las representaciones de la Natividad y pasión de Cristo para reclamar, fundándose en ellas, su derecho a ser tratados como cristianos salvados por el bautismo y libertados de la esclavitud espiritual y material en que habían vivido antes de su conversión. Lo haré ver claramente en un estudio próximo". El prometido estudio no vio la luz. Siguió urdiendo la trama, a juzgar por las manifestaciones de sus secuaces que recalcan un nuevo argumento: la casta del dramaturgo se revela en que satiriza al pastor villano cristiano viejo. Por tanto hay dos clases de argumentación: la religiosa y la satírica. La primera parece haber sido abandonada o poco menos. Porque si el proclamar la hermandad de los cristianos redimidos es indicio de casta, todos los dramaturgos religiosos serían conversos. Estudiemos en su perspectiva dramática el escarnio del pastor que en introitos y descansos jocosos exhibe su estupidez y animalidad.

El pastor es personaje polivalente. De una parte encarna la humildad y el encanto de la vida pastoril, con su doble aureola virgiliana y cristiana. De otra parte representa la

tosquedad del primitivo y el humorismo grueso del pueblo. Como personaje virgiliano y cristiano canta y está cerca de Dios. Como creación grosera y chistosa, se instaló permanentemente en autos y comedias, convirtiéndose en figura cómica por excelencia y divirtiendo a un público rudo con sus sales, gamberradas y relinchos. Interpretarlo como blanco del escarnio de conversos no corresponde a su función estética ni a la letra.

Hay un recurso para sortear el escollo de textos claros. Cabe suponer que el canto llano percibido por el vulgo necio disimula una escritura cifrada, inteligible sólo para quien descifre el código. Podemos leer en Torres Naharro o Sánchez de Badajoz mensajes ocultos, igual que la Edad Media descifraba en la *Eneida* el viaje y aventuras del alma, en las *Metamórfosis* de Ovidio una alegoría moral.

Tomemos como piedra de toque de nuestros dramaturgos el teatro de Italia, el que mejor conocieron algunos de los primitivos castellanos. En las farsas o comedias de Florencia y Siena imperaba la sátira contra los villanos. Los dramaturgos caricaturizaban a los *contadini* o *campesinos* pintándolos rapaces, brutales, necios, bellacos, con tan desmedida ferocidad que los estudiosos italianos, perplejos, no aciertan la motivación del fenómeno. Domenico Merlini propuso una causalidad económica y clasista, a saber, la lucha entre el proletariado urbano y los labradores que vendían sus productos en el mercado. A. D'Ancona disculpaba la aparente injusticia recordando que el arte cómico sacrificaba el realismo a la risa. Benedetto Croce, negándose a reconocer en las farsas sienesas un impulso de desprecio, irrisión o persecución, subraya los rasgos de comprensión humana[9]. Mientras tanto en España el pastor, no el labrador respetado, encarnaba la función cómica. Y no olvidemos que el labrador constituía el grupo social más hostil a los conversos. Por lo demás, la agresividad y el sarcasmo

[9] Véase Domenico MERLINI, *La satira contro il villano*, Torino, 1894, págs. 1-8, 157-8, Roberto ALONGE, *Il teatro dei Rozzi di Siena*, Firenze, 1967, págs. VIII-X.

contra los pastores de las farsas y autos castellanos son mucho menores que los usuales en Florencia y Siena contra los labriegos. Sólo un previo y ciego apriorismo puede descubrir en nuestros primitivos la expresión del resentimiento y angustia de los conversos.

Los libros de Castro, tan dramáticos e imaginativos, están deslucidos por sus extraños modos de razonamiento. La imagen del pasado, levantada por tales procedimientos, tiene los pies de barro.

Castro pertenece, no a los estudiosos de vocación objetiva y rigor científico, sino a los constructores de sistemas que rehusan, si no encaja en ellos, la riqueza infinita de las acciones, a los profetas en la línea de Spengler y Toynbee a quienes tanto debe. Expatriado, vivió con la obsesión de su patria, y acabó revistiéndose el manto solemne de *praeceptor Hispaniae,* de exaltador de la convivencia tolerante, que, paradójicamente, él no practicaba. Su evocación de la época en que convivían en la Península los hombres de las tres religiones, aspira a ser, más que una obra de técnica, un rito de *catarsis* o purificación de la conciencia de los españoles.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS MAS CITADAS

España en su historia	=	A. CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros, judíos,* Buenos Aires, 1948.
La realidad... 1954	=	A. CASTRO, *La realidad histórica de España,* México, 1954.
La realidad... 1962	=	*La realidad histórica de España. Edición renovada. Primera parte,* México, 1962.
The Spaniards	=	A. CASTRO, *The Spaniards, An Introduction to their History,* Berkeley, 1971.
"Español" palabra extranjera	=	A. CASTRO, *"Español", palabra extranjera: razones y motivos,* Madrid, 1970.
Les controverses	=	Albert A. SICROFF, *Les controverses des statuts de pureté de sang,* Paris, 1960.
Leçon	=	I. S. REVAH, *Leçon inaugurelle* faite le jeudi 1966, à la Chaire de Langues et Littératures de la Péninsule Ibérique et de l'Amérique latine du Collège de France.

NOTA. Los tres ensayos aquí reunidos fueron publicados en revistas: *Reflexiones* en "Modern Language Notes", Baltimore, vol. 81-5, December, 1966; los otros dos, en "Anuario de Estudios Medievales", 6 (Barcelona, 1967) y 8 (1972-1973). Han sido recortados o añadidos cuando parecía necesario; pero el autor no ha tenido valor para rehacer el conjunto y evitar repeticiones, justificadas por el diferente público para quien fueron escritos. Agradece a "M.L.N." y al "A.E.M." el permiso para esta reimpresión.

1 AMÉRICO CASTRO HISTORIADOR

REFLEXIONES SOBRE "LA REALIDAD HISTÓRICA DE ESPAÑA"

Nuestros homenajes están sometidos a la tiranía del sistema decimal. Los 80 años de Américo Castro han dado pie, a entrambos lados del Atlántico, a efusivas admiraciones por la perenne juventud de espíritu con que, después de haber conquistado un lugar cimero en la filología y la crítica de la literatura, ha sabido en su docta y laboriosa vejez refrescar sus laureles en el campo de la historia alimentada por todos los saberes: antropología, filosofía, análisis existencial. Su carrera ha culminado en la interpretación de la España esencial que se llamó primero *España en su historia* (Buenos Aires, 1948) y, refundida ampliamente, fue rebautizada en *La realidad histórica de España* (México, 1954)[1].

La realidad histórica ha sido –como el apóstol Santiago al que consagra páginas extraordinarias– un *hijo del trueno.* Un jesuita, el P. Esteban Rey, la juzga "la peripecia histórico-literaria más clamorosa acaecida entre nosotros de muchos años acá" ("Razón y Fe", abril de 1958). Saltando la barrera de la lengua ha solicitado nuevos públicos en Francia, Estados Unidos, Alemania, Italia, siempre con adiciones y considerandos frescos, retocada y calafateada por las incansables pesquisas del autor.

La acogida, hay que reconocerlo, ha sido más favorable entre extranjeros que entre españoles, entre hombres de letras que entre historiadores de oficio. Rachel Frank ("Romanic Review", abril de 1949) ponderaba: "Ha hecho para

[1] La segunda refundición castellana, publicada ocho años después (México, 1962), no pasó del primer tomo, el cual abarca, poco más o menos, la tercera parte de la materia.

España lo que Burckhardt hizo para el Renacimiento y Huizinga para el otoño de la Edad Media". Y acaso con temor de quedarse corta, añadía: "La obra de Castro añade una nueva dimensión al método desarrollado por Burckhardt y Huizinga", la de "apresar un complejo histórico en su proceso formativo". Carlo Bo, conocido literato milanés, enjuiciando la traducción italiana le llamaba "lo scrittore che sa proprio tutto sulla Spagna". Dos agudos estudiosos de la literatura, Stephen Gilman y Roy H. Pearce, revistando la versión inglesa, insinúan la conveniencia de aplicar la teoría castrense de la morada vital al análisis de otras culturas como la inglesa ("Explorations", 6, 1956, págs. 31-37).

Contrastan entusiasmos tan fervorosos con los reparos, silencios intencionados y a veces clara hostilidad de no pocos historiadores profesionales en España y fuera de ella. La cautela y las reservas sorprenden más entre los cronistas de los conversos, entre los arabistas y hebraístas a cuyos estudios la obra de Castro atribuía una preponderancia más allá de sus previos sueños. Antonio Domínguez Ortiz[2] encuentra "sugestivos aunque exagerados" los asertos de *España en su historia;* Julio Caro Baroja[3] pone cortapisas a las rotundas afirmaciones de *La realidad histórica* en materia de economía, limpieza de sangre, influjo beneficioso y relieve inigualado de los hebreos en la España medieval; Emilio García Gómez[4], a la par que saluda "la gran invasión romanista en terreno arábigo", hace notar que el flamante "converso a las tesis árabes... con el fervor de los neófitos las acentúa, renueva y extrema". Pero la embestida más recia ha venido de un medievalista eminente e historiador

[2] A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *La clase social de los conversos,* Madrid, 1955, pág. 20.

[3] J. CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea,* 3 tomos, Madrid, 1962, *passim,* por ejemplo I, 59, 71-72, 153.

[4] *El collar de la paloma* ... de Ibn Hazm de Córdoba, traducido del árabe por Emilio García Gómez, Madrid, 1952. Introducción, pág. 50.

de las instituciones, que había figurado en el Centro de Estudios Históricos y en la Universidad de Madrid por los mismos días en que Castro triunfaba en el terreno de la filología y la historia de las ideas. Claudio Sánchez-Albornoz, en torneo que se fue progresivamente agriando, refutó punto por punto –como en las disputas de las viejas universidades– las tesis de su antiguo colega, componiendo una especie de Anti-Castro[5] que totaliza 1600 páginas rebosantes de datos. Allí no sólo rebate las conclusiones, rectifica la perspectiva, puntualiza la cronología, sino que, como los reconstructores de Jerusalén que en una mano llevaban el arco y con la otra levantaban los muros, opone una visión diferente y sistemática. Con todo no se recata de confesar la admiración por su eximio antagonista, reconociendo "la fértil imaginación en alianza con la erudición más portentosa" (pág. 466) o "la habitual profundidad de pensamiento y belleza de estilo" (pág. 582). Si el antagonista pelea con lanzas floridas, fácil es imaginar qué guirnaldas tejen los partidarios al festejar los ochenta años.

Hay un viejo proverbio que suena: Líbreme Dios de la hora de las alabanzas. Y si bien suele usarse para la hora de la muerte, sin violencia se aplicaría al historiador, embalsamado por la fama, que ya dejó de suscitar reacciones, que no es leído con vicisitudes de adhesión y disentimiento. No ha sonado todavía esa triste hora para la obra de Castro que, a pesar de los años transcurridos, enciende llamaradas de pasión y controversia. Muchos lectores –entre ellos me cuento– no logran manosear sus páginas sin acotarlas, sin marginarlas con notas de asentimiento o repulsa. Incitan a completar o rebatir, haciéndonos bucear en la memoria para descubrir sendas paralelas o divergentes. Al conjuro de sus palabras se alza un enjambre de ideas, se activan nuestras reflexiones que acaso nunca habrían surgido sin el acicate de su lectura. En ello reside para mí una de sus mayores virtualidades

[5] C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma histórico,* Buenos Aires, 1956, 2 vols. Hay segunda impresión no refundida.

Tras este reconocimiento entraré a analizar sus antecedentes básicos tanto filosóficos como literarios; el modo de composición; las líneas generales de su exposición; el valor de sus procedimientos historiográficos. Me limitaré a pocos ejemplos, los cuales podrían multiplicarse sin esfuerzo, pero que acaso basten para explicarnos las contrapuestas actitudes, el entusiasmo y la hostilidad, de la crítica.

I. LAS FUENTES ESPAÑOLAS DE SUS TEMAS CENTRALES

Con las pertinentes salvedades podemos admitir la declaración de Castro de que escribe un libro "motivado por mis ideas y no por las ajenas" (pág. 442). Lo que no quita para que sus más personales pensamientos crezcan en el subsuelo fecundo de una tradición. Un poeta español a quien, para achicarlo, describían como imitador de otro, proclamó orgullosamente: El autor "estuvo vivo y aprendió de todos aquellos de quien tenía que aprender, y también, y no poco, de sí mismo"[6]. La riqueza de cultura es tan importante para el historiador como la perspicacia interpretativa, la capacidad de "inventar", de sacar a la luz problemas latentes. Ambas cualidades complementarias campean en nuestro libro, cuyo entronque con los pensadores del 98 puede fácilmente rastrearse.

De la generación del 98 hereda desde el problema de España hasta las mañas del ensayo como forma literaria; desde los gérmenes de numerosas ideas hasta el adversario electivo respetado y combatido: Menéndez y Pelayo.

Empezemos por el antagonista, ya que de nadie se aprende más que de un adversario valioso con quien se dialoga imaginativamente: muro de rebote contra el que arrojamos la pelota de nuestras opiniones para que vuelva con nuevo brío a nuestra mano. Porque, si nos paramos a pensar, veremos que sin la *Historia de los heterodoxos españoles*

[6] Luis CERNUDA, *Poesía y literatura*, Barcelona, 1965, 2ª. edición, pág. 224.

habría sido muy diferente la obra de Castro. En un momento de exaltación antigermánica, el entonces joven humanista resumía así su posición: "La civilización peninsular es romana de pies a cabeza, con algo de semitismo"[7]. Y en el epílogo remachaba con más vigor su concepción de España como patria inaugurada por el romanismo, perfeccionada por el cristianismo y consumada por el Renacimiento, época de plenitud. Frente a este papel preponderante de la latinidad y el catolicismo, Castro concibe a España como engendrada en el dolor y gozo de la Reconquista por la convivencia, ya tolerante, ya hostil, de las tres grandes religiones monoteístas: cristianismo, mahometismo, judaísmo. Pero ¡cuánto ha aprendido de su contrincante con quien desde sus primeros pasos literarios le vemos luchando obsesionado a brazo partido! No sólo aceptará la tesis de la pujanza y vitalidad sin igual de la religión hispana que sirve de fundamento a la sociedad, sino que aislando uno de la "legión de santos que combaten por nosotros", según frase de Menéndez y Pelayo, forjará su Santiago autor de Castilla y España. Otras nociones seminales, lanzadas al paso por tal antecesor, fructificarán en Castro: la consideración de nuestra cultura como escasa en teoría y enderezada a la práctica, la eliminación del visigodo del número de los antepasados fecundos, la exaltación de Luis Vives. A veces una fugaz sugestión del predecesor, como la de que la limpieza de sangre constituye una de las claves de nuestra historia, ha dado inesperada cosecha. Sino que las aserciones del católico a machamartillo toman en el agnosticismo de Castro un sentido diferente. Pedro Sáinz ha enlazado con Menéndez y Pelayo esta doctrina de Castro: "La historia hispana es, en lo esencial, la historia de una creencia y una sensibilidad religiosa, y, a la vez, de la grandeza, de la miseria y de la parálisis provocadas por ellas"[8]. Con algún leve retoque el humanista santande-

[7] MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles,* Madrid, 1946-7, I, pág. 372. Las referencias al epílogo, VIII, págs. 505-507.

[8] *La realidad* pág. 128. Vide Pedro SÁINZ RODRÍGUEZ, *Menéndez Pelayo historiador y crítico literario,* Madrid, 1956, pág. 116.

rino habría suscrito este párrafo. Pero en la mayoría de los casos el predecesor da armas que en la mano del antagonista se vuelven contra él. Castro, aun en los casos en que parece un continuador, muda el rumbo y significación de sus préstamos. Si lo mismo uno que otro niegan la existencia de heresiarcas geniales en España, para Castro se trata de remover un obstáculo a su teoría de la esterilidad teórica de nuestra cultura, mientras para el autor de *Los heterodoxos* es un paso para reservar todas las excelencias al catolicismo. Nótese que ambos parecen más apasionados y extraviados que justos, ya que algunos herejes, como Miguel Servet, Juan de Valdés y Miguel de Molinos (suponiendo que Valdés fuese conscientemente herético) han sembrado por Europa ideas que, sin organización que las respaldase, suscitaron hondos movimientos y originaron grupos disidentes dentro de la religiosidad y la mística. Algún conocido historiador ajeno al catolicismo no ha dejado de extrañar vivamente la pasión con que Castro mengua y rebaja la importancia de estos hombres que no encajan en su teoría[9].

Entre los hombres del 98 ninguno le ha brindado tan persistentes inspiraciones como Miguel de Unamuno, sobre todo en sus ensayos *En torno al casticismo*[10]. Es una deuda gustosamente reconocida en copiosas menciones, pero que va más allá de la idea meramente cogida y trasplantada, extendiéndose a los arranques de sus propias meditaciones y conclusiones. Porque la misma concepción de *la morada vital,* que es su metáfora central, parece surgir como un modo de superar la oposición dialéctica unamunesca entre

[9] Véase la reseña de Delio Cantimori, inserta en los juicios encomiásticos recogidos por el editor mexicano en el folleto *La realidad histórica de España. Juicios y comentarios,* México, 1956, pág. 94.

[10] Basta leer, para percatarse, los dos primeros, "La tradición eterna" y "La casta histórica", que han dejado un luminoso rastro, todavía no extinguido, en la literatura y la historiografía. Figuran recogidos en M. de Unamuno, *Obras completas,* ed. de M. García Blanco, Madrid, Afrodisio Aguado, 1950, III, págs. 3-44. Para más pormenores sobre la posición de Unamuno, consúltese P. LAÍN ENTRALGO, *La generación del noventa y ocho,* cap. VI "Historia sine historia," reimpreso en la Colección Austral.

historia e intrahistoria. En esta oposición historia abarca lo pasajero y temporal, entre lo que se incluye a la literatura y los rasgos nacionales; intrahistoria equivale al sedimento que va dejando el río de los acontecimientos, al espíritu colectivo del pueblo que el lenguaje y sus metáforas revelan, a la roca viva que guarda las fuerzas, las cuales, si encarnaron en las viejas ideas, pueden encarnar en otras nuevas, pues ningún pueblo está condenado a repetir sus errores a perpetuidad. Unamuno, lector de Hegel y Croce, se complacía en el vaivén de las contradicciones, en el flujo y reflujo del sí y del no, dando por sentado que entre los dos existía una ocultad identidad, una entrañable concordia, un secreto pasadizo. En vez de buscar la conciliación de los opósitos en un *justo medio,* la buscaba en un *dentro* recóndito del que ambos dimanaban. Por su lado Américo Castro, ajeno al peligroso y cómodo esquema dialéctico que permite armonizar, al menos en apariencia, las mayores disonancias, ha unificado este dualismo mediante la teoría de la *morada vital:* metáfora central suya que recuerda otras usadas por Unamuno *–hondón del alma, castillo interior,* con sus ecos de santa Teresa. No conviene olvidar la *morada íntima de los españoles* postulada por Ortega Gasset[11]. Para Castro, que no se cansa de repetir la frase "Qué inventen ellos! ", Unamuno hablaba desde el fondo de la historia encarnando una permanente actitud española. A veces me pregunto si la misma delineación de su obra no ha surgido como poso de una paradoja unamuniana formulada en el prólogo a la versión castellana de *El Zohar en la España musulmana* por Ariel Bension (Madrid s. a., 1931?)[12]. Unamuno concibe el *Zohar* como el libro del "triple monoteísmo hispano, ibérico... común a judíos, cristianos y musulmanes"; lo ve bañado en luz de meseta y riberas mediterráneas, escrito en lengua semítica, pero sentido en español, mensaje o Evange-

[11] *Meditaciones del Quijote* comentario por J. Marías, Madrid, 1957, págs. 16 y anotación págs. 226-227.

[12] Reproducido en las citadas *Obras completas,* VII, págs. 434-437.

lio de un Don Quijote caballero andante a lo divino; lo asocia a Santa Teresa y San Juan de la Cruz, como brote de una religiosidad hondamente hispánica. Y remata viendo, tras su velo fantástico, "la fantasía de los que soñaron la vida del alma en esta nuestra España eterna, la de los tres pueblos". Si en este prólogo se hallase el germen inicial, se habría cumplido la aspiración de Unamuno, expresada al comienzo del ensayo *La tradición eterna,* de que sus páginas secas y podridas en la memoria de un futuro lector, formen en ella "capa de mantillo que abone sus concepciones propias". Pues, modificando el título de un famoso libro de Miguel Asín, *El Islam cristianizado,* podríamos parcialmente caracterizar la visión de la religiosidad española dominante en Castro como un "cristianismo islamizado y talmúdico".

Si Unamuno asume proporciones de gran definidor de España, Ortega Gasset, su natural complemento y equilibrio, recibe corto aprecio. Peligroso resulta encarnar una compleja nación en figura única, llámese Unamuno, Nietzsche o Kierkegaard. Frente a su antiguo maestro Ortega —para quien España es una posibilidad de Europa, una Europa imperfecta por falta de ciencia, por falta de minorías competentes— Castro considera rasgo constitucional de España esta ausencia. Castro incluye esa parvedad de pensamiento especulativo entre las piedras sillares de la vida española. ¡Cómo se ha despegado de su maestro! ¡Qué lejanos los tiempos (1910) de la primera campaña de Castro, en que Ortega daba[13] el espaldarazo "a mi grande amigo Américo Castro", al copiar y aprobar una carta suya disparándola como munición contra Unamuno! Un libro tan poblado de referencias como *La realidad* pocas tiene de Ortega: una alineándole con Giner de los Ríos y la Falange, otra mostrándole seguidor de Unamuno. Y supongo que a Ortega apuntan sus arremetidas al concepto de la importancia de las minorías[14]. Con todo, sin que podamos siempre

[13] Julian MARÍAS, *Ortega. I. Circunstancia y vocación,* Madrid, 1960, págs. 155-156.

[14] La refundición de 1962 multiplica las menciones poco halagüeñas de Ortega.

poner el dedo en el trecho probatorio, pasa por *La realidad* la sombra de Ortega, de su estilo inconfundible, de sus metáforas y ocurrencias sugestivas que convidan a usos nuevos. Así no me parece mero azar el que Ortega escribiese que "los productos mejores de nuestra cultura contienen un equívoco, una peculiar inseguridad"[15] y que el capítulo I de Castro, con cita de Galdós, se intitule "España o la historia de una inseguridad". *El centaurismo* –"tema que cruza la vida entera de Ortega y que le producía una singular exaltación"[16]– sirve a Castro para perfilar una de sus más personales nociones.

Hay algunas similitudes que me dejan perplejo y no sé cómo interpretar: si como tributo al amigo o colega, o como acarreo involuntario de la memoria, o como reminiscencia común, mostrenca, de algún escritor que yo no frecuento ni reconozco. Aludo al concepto, básico en el edificio de Castro, de "vivir desviviéndose", el cual, antes de asomar en *La realidad,* había sido elaborado por García Morente en su discurso universitario *Ideas para una filosofía de la historia de España,* donde uno de los capitulillos lleva ese título llamativo. Afirma Morente[17] que "la religiosidad es centro, eje, nervio de la vida hispánica": para resolver la oposición entre un vivir histórico lleno de actos eficaces y un espíritu fijamente orientado hacia lo trascendente, hacia lo sobrenatural, asegura que la salvación del alma da sentido a cada una de sus acciones. Pues "lo típico del hombre hispánico es... su modo singular de vivir que consiste en *vivir no viviendo,* o, dicho de otro modo, en *vivir desviviéndose,* en vivir la vida como si no fuera vida temporal sino eternidad"[18]. Ciertos católicos españoles, ufanos de ver a

[15] J. MARÍAS, *ob. cit.*, págs. 479-567.

[16] *Ibidem,* págs. 386-7.

[17] *Ideas para una filosofía de la historia de España,* Madrid, 1943. Uso la reimpresión de Ediciones Rialp (Madrid, 1948), que lleva idéntico título y comprende otros ensayos.

[18] El jesuita Esteban Rey, en su reseña de los ensayos de Morente ("Razón y Fe", febrero 1958, pág. 207), señaló esta convergencia.

escritor tan poco propicio antes como Castro, acabar reconociendo la fuerza de lo religioso, han clamoreado esta casi palinodia. Por mi parte creo que a esta confluencia con las tesis de Morente o Menéndez y Pelayo ha llegado, no directamente, sino mediante el rodeo de sus lecturas sociológicas; acaso de Emile Durkheim, de Max Weber. Señalemos cómo la obra capital de Durkheim se propone mostrar que "casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión", recalcando que "los mitos más extraños traducen alguna necesidad, algún aspecto de la vida, ya individual, ya social"[19]. Lo que coincide con el papel que Castro asigna a Santiago. Por otra parte, aunque nuestro autor parezca hacer suya una concepción religiosa, la desplaza lentamente hacia una significación profana, la amplía a la esfera laica. Tal ocurre con las nociones de *creencia* o *mesianismo. Creencia* que primero (pág. 63) designa lo religioso sobrenatural, más lejos abarca "el horizonte vital de la persona" (pág. 64), todo "vivir en un más allá" (pág. 163), confundiéndose con la esperanza, las aspiraciones, la visión de un porvenir. Igual abuso hace de la noción de mesianismo, incluída en la más amplia de creencia. En el saco de la misma palabra van revueltas las cosas más heterogéneas.

No quiero rematar esta sucinta enumeración de concomitancias sin anotar una simple curiosidad. Su noción del origen hebraico del pundonor español se encuentra previamente puesta por Valle-Inclán en la boca del truhán Don Estrafalario, al comentar los sanguinarios romances de ciego que cuentan venganzas del honor conyugal, en el esperpento de *Los cuernos de don Friolera.* Don Estrafalario asegura que son "una forma popular judaica, como el honor calderoniano"[20]. Esta doctrina ha sido ampliamente desa-

[19] Emile DURKHEIM, *Les formes élementaires de la vie religieuse,* Paris 1960, 4ª. edición: pág. 3: "Les mythes les plus étrangers traduisent quelque besoin humain"; pág. 558: "presque toutes les grandes institutions sont nées de la religion."

[20] Ramón del VALLE-INCLÁN, *Obras completas* (Madrid, 1944), II, pág. 1705.

rrollada por Castro en uno de los libros satélites de *La realidad histórica,* en *De la edad conflictiva,* donde, a la vuelta de esta tesis, se hallan perspicaces observaciones. El espíritu sopla en los más extraños parajes.

II. LA TEORIA HISTORIOGRAFICA. ORIGENES Y ORIGINALIDAD

J. A. Maravall, en su ensayo *Menéndez Pidal y la historia del pensamiento,* se lamenta[21] del raquitismo teórico de la historiografía española, ocupada casi por entero en la recolección y criba de materiales. Américo Castro nos ofrece el reverso de la medalla, el predominio del pensamiento sobre el acontecimiento. Va y viene de los hechos a la doctrina que los vincula y ordena en series valiosas. Sus lecturas filosóficas abrazan una vasta zona de escuelas y ramas de cuya riqueza toma, con cierto eclecticismo, lo más apropiado para su *causa:* como en el famoso *Sueño* donde Dilthey imagina verse cercado de un tropel de filósofos que tan pronto se agrupan como se distancian, nos sentimos envueltos en doctrinas y sistemas, ya solicitados, ya repelidos. Mis lecturas en ese campo, escasas y llenas de lagunas, no me consienten nombrar el origen de bastantes ideas, ni me urge, además, el perseguir hasta su manantial principios casi mostrencos, incorporados al acervo de la historiografía desde Vico a Herder y Croce. Por ejemplo, la afirmación repetida de que "no hay transferencia de ideas", de que "no viajan con las caravanas" (págs. 339, 576, etc.), podría perseguirse hasta la *Scienza nuova,* donde se sostiene que cada pueblo descubre independientemente sus instituciones cuando está maduro para ellas; el concebir la historia de una nación como la de una persona o un alma nos llevaría a Michelet y más allá. Pero no son útiles para caracterizar a nuestro historiador. Creo que lo singularizan mejor una ausencia –la del marxismo y doctrinas económicas empa-

[21] J. A. MARAVALL, *Menéndez Pidal y la historia del pensamiento,* Madrid, 1960, pág. 91.

rentadas– y tres presencias: la de Dilthey, la de Spengler y la de Toynbee.

La adhesión a Dilthey se halla enfática y repetidamente pregonada. En cambio, se buscaría en vano en el índice de nombres a los otros dos.

Como Dilthey, Castro opina que, para entender la historia, hay que sumirse en ella, penetrar su intimidad, interpretar a través de nuestra experiencia las expresiones vitales de los demás. De aquí su programa de escribir la historia de nuestro pueblo a modo de confesión o biografía. Con esa mira inserta, a título de documentación privilegiada, las confidencias intensamente expresivas que a lo largo de los siglos han salido de la boca o la pluma de los hombres más plenamente representativos. En ellas cree descubrir el sentido de las acciones, los fines perseguidos, el conjunto de valores que en conexión dinámica unifican las actividades. El individuo y la comunidad, instalados en una estructura de vida, crean bienes y valores dentro de un horizonte estrictamente limitado de posibilidades. Al igual que Dilthey, Castro parece vacilar entre la noción de horizonte cerrado y horizonte abierto, entre la posibilidad e imposibilidad de salir de lo que él llama la *morada vital.* Y la misma vacilación se nota al tratar de la posibilidad e imposibilidad de las influencias, que en su sistema salen por la puerta principal y entran por el postigo. Esta morada vital o morada histórica se manifiesta en diversas realizaciones, las cuales han de ser interpretadas a base de los valores creados y los fines perseguidos. ¿En qué medida podemos dar seguimiento y alcance a valores situados fuera de nuestra estructura de vida? Dilthey, conforme envejecía, tendía a ensanchar la abertura de horizonte para el individuo y también para la nación, la cual obra como un solo sujeto y es "capaz de posibilidades ilimitadas", mientras Castro (pág. 52-3), rechazando por abstracta y caótica esta noción de la historia, sin negar rotundamente la mera posibilidad de rebasar su horizonte, la subordina a condiciones excepcionales, casi catastróficas. La morada vital forjada para España, más que hogar, semeja cárcel.

Para Dilthey cada época poseía su fisonomía. Para Castro hay una unidad más duradera: la vida de un pueblo caracterizada por la permanencia de su *morada vital.* Para formularla halla un precioso apoyo en Spengler, continuador de ciertos aspectos de Dilthey, y en Toynbee, rival y rectificador de Spengler.

Oswald Spengler había negado la unidad de la historia humana, supuesto básico de la historiografía cristiana y luego de la romántica, para sostener la multiplicidad de culturas. Culturas orgánicas, no en pura metáfora sino en exacta correspondencia, que pasaban fatalmente, lo mismo que los organismos, por edades sucesivas: infancia, madurez y senectud. Culturas independientes que tenían un estilo propio, expresado en un simbolismo impenetrable para los hombres de otra cultura, y un horizonte cerrado a la auténtica comunicación: no se influenciaban sino que, hasta en los casos en que aparentaban plagiar formas sociales y artísticas ajenas, las remodelaban y llenaban de contenido nuevo. Para definir esta duplicidad, esta oposición de sustancia y apariencia, inventó el término de *seudomórfosis.* Américo Castro hará del concepto un uso fecundo y peculiar, del vocablo un uso limitado y sobrio.

Splenger, transportando de la mineralogía un tecnicismo, lo aplica a los problemas de la cultura arábiga:

> Pseudomórfosis históricas llamo yo aquellos casos en que una vieja cultura extraña yace sobre un país con tanta fuerza aún que la cultura joven, autóctona, no consigue respirar libremente, y no sólo no logra construirse formas expresivas puras y peculiares, pero ni siquiera llega al pleno desenvolvimiento de su conciencia propia. Toda la savia que asciende de las profundidades del alma primigenia va a verterse en las cavidades de la vida ajena. Sentimientos jóvenes cuajan en formas caducas[22].

Una sensibilidad mágica de estilo oriental se esconde tras las prácticas piadosas de estilo occidental, y el propio cris-

[22] Oswald SPENGLER, *La decadencia de Occidente,* trad. de M. García Morente, Madrid, 1926, III, pág. 267.

tianismo, según Spengler[23], fue víctima de la seudomórfosis, disfrazando con un antifaz escolástico sentimientos y fe mágica. Los neoplatónicos recubren con textos de Platón y Aristóteles conceptos e ideas mágicas sistemáticamente falseados. En una palabra, la raíz es distinta de la flor, mediante un injerto que transforma y enmascara las tendencias profundas. Quizá este concepto de seudomórfosis sea la más brillante invención de Spengler, que lo reclamaba como su descubrimiento personal.

A semejanza de Spengler, Castro sostiene que numerosas formas de vida, de lenguaje, instituciones hispanas cuya apariencia es latina, cristiana, europea, son íntimamente orientales, son seudomórfosis de lo árabe y lo judaico. La palabra seudomórfosis asoma por primera vez en la página 106 para designar los "paralelismos expresivos determinados por vivencias coincidentes" de árabes y españoles, los cruces semánticos. Reaparece en la pág. 263 para representar el carácter cristiano-islámico de su disposición vital: "su realidad, vista a cierta luz, aparece como una seudomórfosis". No volvemos a topar el vocablo, pero el concepto nos acompaña en forma de sinónimos o de interpretaciones sin nombre especial.

La palabra garbosa y evocadora que releva de parte de sus cargas a seudomórfosis, es *centaurismo,* con su adjetivo *centáurico,* que no es mera variación retórica, sino que se ensancha a nuevas significaciones; menor destaque logra el sinónimo de la biología *simbiosis.* No se achaque al filósofo o al historiador el uso de metáforas, sino el abuso consistente en dar como realidades sus arbitrios expresivos, o en cobijar bajo la misma imagen cosas distanciadas.

El centauro –o mejor la "experiencia centáurica"– entra en escena (pág. 231) para denominar el proceso por el cual el hispano-cristiano hasta en su intimidad adoptaba hábitos musulmanes, y se intensifica en la pág. 334 en la fórmula "simbiosis centáurica". Significa, al aplicarse a unos versos de Lope, la expresión conjunta "de lo perceptible del fenó-

[23] *Obra cit.,* III, pág. 286.

meno y del trasfondo de vida que lo anima". Nos hemos alejado del punto de partida. Pero la continuidad de centaurismo y seudomórfosis se verá en la pág. 388, donde considera el *Libro de buen amor* combinación centáurica en que Juan Ruiz "da sentido cristiano a formas literarias de ascetas musulmanes". Borrosos están los contactos en la pág. 270, donde llama al *Mio Cid* género centáurico en el que se confunden la experiencia de lo trascendente poético y la experiencia de lo efectivamente vivido o vivible para el oyente o lector". No peca de claridad esta noción tan central en la obra de Castro. Y cuando en la pág. 322 topemos con "el estilo centáurico que juzgo característico de la literatura hispana... síntoma de formas más amplias de vida" y muy semejante a lo que nos ofrece la literatura árabe, no sabremos a qué carta quedarnos. La palabra nos parecerá un *comodín* o naipe con diversos valores[24].

El concepto de seudomórfosis, soterrado, sin el vocablo, sostiene algunas de las hipótesis de Castro, como la de que la mística hispana está injerta sobre la islámica, de que la ascética y la picaresca crecen sobre una sensibilidad judaica. Los textos no creo den lugar a duda: "Gracias a la mística de Santa Teresa y San Juan de la Cruz... salían a flor de vida las lejanas y ocultas corrientes de la espiritualidad islámica" (pág. 197). "Florecerán la ascética y la picaresca, hijas gemelas de un judaismo hecho iglesia" (pág. 536). También está presente, entrelazada con otros hilos, en la deslumbrante paradoja de que la Inquisición, con sus secretos procesos, sus malsines y su obsesión de la limpieza de la sangre, es una seudomórfosis de los procedimientos de las aljamas, transportados por conversos perversos a la despiadada Institución, la cual se enfrenta con los hebreos usando las armas hebreas tradicionales. La forma interior ha sido falseada por la exterioridad, los moldes judaicos se han llenado de conte-

[24] Ortega en su ensayo sobre Renán (*Obras completas*, 6ª ed. Madrid, 1963, I, pág. 451) nos habla de la *cultura centáurida* de Renán y de la necesidad de buscar una armonía radical entre las dos naturalezas.

nidos antijudaicos (pág. 503), convirtiéndose las víctimas en verdugos.

El nombre de Toynbee no aparece. Pero ¿en quién vamos a pensar cuando leemos en la pág. 589 que se debería entender "la creación de valores hispanos como un resultado del conflicto entre las opuestas tendencias a *salir de sí* y *a retornar a sí*" como no sea en el autor de la teoría de *withdrawal-and-return?* En vano buscaremos un interesante desarrollo a esta declaración. ¿Se tratará de un simple puntualizar o de una velada crítica en la pág. 620: "Todo concepto abstracto –minorías, challenge-and-response– rompe su unidad al ser situado de veras en la historia de un pueblo... El carácter de la respuesta depende de la estructura vital de quienes responden? "

Arnold J. Toynbee, combinando el empirismo inglés con los problemas y enfoque de Spengler, da una interpretación menos determinista y desesperada. Las tesis centrales de *A Study of History* están aún presentes en las memorias y no necesitan repetirse. Limitémonos a recordar algunas que le acercan a Castro. Su más afortunada teoría es la que explica la génesis de las civilizaciones mediante el juego de reto y réplica: del desafío que el ambiente o el grupo adverso plantean a una sociedad humana, y de la respuesta con que ésta supera el peligro. Este juego se repite hasta que, perdida la capacidad de réplica, la sociedad se desintegra. Cada sociedad posee fisonomía propia que es el resultado de un desarrollo histórico. Las civilizaciones no están condenadas a la incomunicación, pueden comprenderse mutuamente, pero sus fénomenos históricos –cultura, política, economía– adquieren su significado únicamente dentro del campo total de la civilización. El cambio no se realiza paulatinamente, acentuando determinados factores, debilitando otros, tomando prestados o creando nuevos elementos, sino que "el principio de Toynbee es que si una civilización cambia, cesa de ser ella misma y nace una nueva civilización"[25].

[25] R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, New York, 1956, pág. 162.

Basta enunciar estos principios para percatarse de las numerosas convergencias con *La realidad histórica.* La génesis de España se debe a su lucha contra el moro: el reto de una cultura superior se enfrenta gracias a "una creencia ultraterrena surgida como réplica heroica a otra creencia enemiga". Pero la adopción del esquema ajeno no quita la esencial originalidad de Castro en el modo de concebir y describir el tipo de réplica. El seco esqueleto de la teoría de Toynbee se cubre de carne y revive en páginas palpitantes de brío y savia imaginativa. Lo mismo que "Graecia capta ferum victorem cepit", la vida española "se incubó y desarrolló al conquistar a la gente islámica y al tener que dejarse conquistar por ella, por su manera de vida" (págs. 134-135). Esta atracción-repulsión va creando la trama de valores y la estructura vital de la gente hispana, cuyo eje es el *integralismo* de la persona. La réplica encierra gradaciones y matices sumamente inventivos. Santiago es la respuesta a Mahoma y las Ordenes Militares la respuesta a los monjes guerreros del Islam. Otras veces no se realiza en forma mimética, sino de oposición o negación. Castilla tomaba para sí la castidad, porque el Islam era relajado y sensual; no componía versos de amor, porque el erotismo parecía de moros; se cerraba al misticismo porque éste se le antojaba rasgo oriental. No podemos negar la fertilidad de la teoría ni la ingeniosidad de sus aplicaciones. A veces la seducción de su propia penetrante agudeza le arrastra a desafueros que confinan con la reducción al absurdo. Negará que Juan Ruiz –castellano y como tal pudoroso de su intimidad– haya compuesto lírica de amor: "Quizá deseó hacerlo, mas no pudo o no se atrevió" (pág. 419). Esto a pesar de que Juan Ruiz afirma que la escribió.

Hay quien ha llamado a *La realidad histórica* un libro existencialista. Elogios de Kierkegard, tesis de Unamuno, historicismo diltheyano, exacerbación patética de no pocos trechos, propensión a lo extremoso apuntan hacia esa escuela. Quizá podríamos añadir algunos malabarismos estilísticos no desplazados en el alemán de Heidegger: "El vivir viviéndose

es solidario del vivir desviviéndose" (pág. 334). Esta desesperada retórica, y tal vez la ausencia total de humor, son la marca de la época en que se escribió el libro. Castro ha incorporado a su ideario bastantes tesis de lo que podríamos designar como preexistencialismo. Pero la noción de una libertad radical del individuo, de que existir es elegir constantemente, de que la voluntad es una máquina incansable de opciones, está ausente de su obra, que apenas concede al individuo o la sociedad una libertad tan condicionada por los barrotes de su morada vital, como la del recluso libre de ir y venir por el presidio. Ya en la pág. 48 se aparta de Dilthey en materia de caminos abiertos al hombre. Con todo, dentro de esta limitada opción, Américo Castro ha sabido pintar las posibilidades de una situación en el momento de crisis, y los actos humanos en su paso de lo posible a lo real. Esta pasión por comprender la novedad en estado naciente le hace escribir páginas altamente dramáticas.

III. HISTORIA COMO LITERATURA. LITERATURA COMO HISTORIA

Castro –nos afirman sus discípulos Gilman y Pearce– intenta devolver a la historia su lugar entre las musas. Dos interpretaciones, ambas valederas, podemos dar a esta afirmación: la de que su obra está animada de una intención estética; y la de que para él las obras literarias son, en su esencia y no en los datos externos que transmiten, la más clara expresión de la intimidad y los valores de un pueblo.

Ampliemos la primera interpretación. Castro ha perseguido la perfección escueta de una línea de teorías, incluso dejando fuera, como marginal y anecdótico, lo que no encajaba en su esquema. Ha seleccionado y ordenado los hechos con el rigor despótico con que el autor de un drama histórico poda lo que no cabe en el marco de la pieza. Podríamos, con un esfuerzo imaginativo, reducirla a tres

actos, igual que una comedia clásica, en los que la nueva Hispania se enfrentaría sucesivamente con el europeo peregrino de Santiago; con el moro y el morisco; con el hebreo y el converso. Esta construcción respondería a la intuición inicial de que España, distanciándose del Occidente, surgió del entrelazamiento de los cristianos del Norte con los creyentes de las otras dos religiones monoteístas. El nuevo Adán hispano nada tiene que ver con sus supuestos antepasados: el cuatrero de Iberia, el legionario de Roma, el filósofo de Córdoba, el poeta latino de los martirios, el obispo o el noble visigodo. La historia de Castro es como los ríos portugueses en los mapas: misteriosamente truncada, lejos de sus fuentes. Cien veces fue la historia comparada a un río cuyas aguas arrastran y sedimentan tierra de cuantos terrenos cruzó: en nuestro caso tierra de Iberia, de Celtiberia, de Roma y Gotia. El brusco nacimiento de España, muy oportuno desde una perspectiva estética, violenta la realidad. La radical mutación del protagonista hispano que entre 711 y 1000 se metamorfosea en ente nuevo, es una conveniencia artística más que una evidencia, y a una creación artística se asemeja la unificación de un material tan heteróclito. La justificación de esta violencia reside en la doctrina, abrazada por Castro, de la unidad estructural de las civilizaciones, doctrina que para muchos es una peligrosa tentación[26].

Cuántas cosas hay que eliminar en aras de este postulado de la coherencia orgánica, de la estructura unificada y permanente de una historia. Tomemos el delicioso capítulo de Santiago en que de un lado los trabajos previos, de otro el relativo vacío de siglos enteros brindan una maravillosa ocasión de lucimiento a su capacidad expositiva y su infinita destreza para tejer hipótesis. Lo que a primera vista se nos figura un arabesco, es transformado en una línea aerodinámica. Arte, economía, religión y política giran en torno a la figura de Santiago, semidiós guerrero, Dióscuro que lucha

[26] Léase H. MARROU, *De la connaissance historique* (Paris, 1964, 4ª. ed.), págs. 173-174.

las peleas de España[27], caudillo de la guerra "divinal", asimilado a Cristo para poder arrostrar a Mahoma. "Los moros gritan Mafomat e los cristianos SantiYague", clama el juglar de Mio Cid. Mas, si nos paramos a reflexionar un momento, la noción de Santiago como mito fundacional se desdora y cuartea. Castro ha pulido las aristas para glorificar a un Santiago señero, protagonista permanente de la Reconquista. La ascensión del apóstol a adalid de la guerra santa sigue siendo un misterio. Ya antes del hallazgo de su sepulcro en Compostela, un himno latino del siglo VIII le celebra como patrón de Hispania[28]. Su imagen descubierta en El Acebo, que data al parecer del siglo IX, no lleva ningún atributo bélico. Su caudillaje tiene competidores: es "primus inter pares", primero junto a San Jorge el de Cataluña y Portugal, junto a San Isidoro de León y San Millán de Castilla. Y por cima de él campea la Virgen María, cantada por el Rey Sabio en cientos de cantigas: doncella guerrera cuyo estandarte flamea delante de los Reyes de varios reinos peninsulares en la mayor batalla de la Reconquista, en las Navas de Tolosa. Nos lo ha contado en su crónica uno de los combatientes, el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada[29], a quien, no sé por qué, llama Castro (pág. 210) "castellano con maneras internacionales" y estima

[27] Es triste que Castro arrebate el mérito del hallazgo a los modestos historiadores del siglo XVIII español. Antonio PONCE DE ARCOS, en su *Representación contra el pretendido Voto de Santiago* (Madrid 1771), proclamó ya que las caballerías del Matamoros eran conseja infantil, semejantes a las de Cástor y Pólux, los Dióscuros, en el lago Regilo. Castro cree que Georgiana King fue la primera en resaltar el sincretismo de Santiago (pág. 143). Véase T. D. KENDRICK, *Saint James of Spain*, Londres 1960, págs. 152, 183-4. Ahora J. CEPEDA ADÁN, *Los Dióscuros y Santiago en el siglo XVIII. La "Representación del Duque de Arcos,"* en "Anuario de Estudios Medievales," I (Barcelona, 1964), págs. 647-649.

[28] E. ELORDUY, "Hispania", XXII, pág. 87.

[29] RODERICI TOLETANI, *De rebus Hispaniae*, lib. VIII, cap. X (en *Rerum Hispanicarum Scriptores*, Francofurti, 1579, I, pág. 274): "Erat autem in vexillis regum imago beatae Mariae virginis." Hay menciones de Cristo y la Cruz, pero no de Santiago.

como representante de la estructura de vida castellana. Era el arzobispo, en realidad, navarro educado en París. Nos desnortea la arbitrariedad con que *La realidad* excluye o incluye, coloca dentro o fuera de la danza, según las conveniencias del pleito, los personajes y las creaciones de las tierras de la periferia española. Si miramos a Galicia, admite dentro a Santiago, pone fuera la lírica. Practica un eclecticismo vacilante, aunque igual que los escritores del 98, propende a sacrificar la riqueza y variedad del mundo hispánico, a reducirlo al horizonte de Castilla.

Castro ve la existencia de España como "la prodigiosa novela de un personaje histórico sin análogo: nacido en angustia, inseguro y vacilante en su conciencia de sí mismo, nunca conoció instantes de serena plenitud" (pág. 621). El alma de este personaje, el sentir entrañable, palpita, mejor que en los documentos, en las íntimas confidencias de la poesía, la novela, la epístola y la doctrina moral: en Sem Tob o en Quevedo, en Cervantes o en Lope, en Teresa de Jesús y Mateo Alemán. Por ello en *La realidad histórica* la exposición de hechos alterna con el comentario de textos literarios. Los textos destapan o dejan traslucir la contextura de la vida nacional, sus conflictos latentes, mientras la glosa del autor va refiriendo los trozos a la morada vital. El personaje hace patente su *vividura* –fea palabra troquelada por Castro– en una taracea de citas que el exégeta va ligando. No hay fragmento inerte o romo en estas agudas interpretaciones que aspiran a calar la entraña, el trasfondo de sentimientos y valoraciones. Por la ventana de la literatura entramos en la *mansión vital,* en el horizonte de anhelos y virtualidades del autor, y, según Castro, de su pueblo: un pueblo que corre desalado hacia metas personales, hacia valores de ímpetu y señorío, de afán de absoluto, de solipsismo. Junto a lo positivo anota lo negativo igualmente significante, es decir las ausencias y escaseces: corto interés por las cosas y por la teoría, ausencia de intimidad, alejamiento del misticismo y la autobiografía. Paulatinamente y como resultado de la convivencia de los tres pueblos, otras corrientes de sensibilidad se infiltraron

en las letras castellanas y dieron origen a géneros literarios antes desusados. La impregnación semítica fecundó la literatura de nuestro pueblo, esa literatura centáurica en que sobre la vieja planta castellana se injerta y florece el esqueje del moro y el hebreo. Hay por tanto en su explicación de textos dos momentos no siempre separados, pero mentalmente separables: la aclaración, frecuentemente luminosa y seductora, de un pasaje o un escritor; y la asignación del trecho o de la obra a una estructura vital y una contextura ajena al Occidente, contaminada de semitismo. Si el primer momento arrastra frecuentemente nuestra adhesión, el segundo nos deja casi siempre escépticos y perplejos. El cayado del pastor conduce el rebaño de los hechos literarios hacia una estancia previamente destinada por sus teorías, guiándose de misteriosos signos de reconocimiento inaccesibles al lector. Lo que califica de islámico depende de una definición previa con la que no se conforman los conocedores. Lo que sentencia hebreo, puede ser simplemente subjetivo, universalmente humano o comúnmente europeo o tan cristiano como hebraico. El *tour de force* de mantener en los aires la estructura vital hispánica, equidistante del Oriente y el Occidente, consume una preciosa agudeza mal empleada. ¿Qué juzgar de fórmulas como ésta: (pág. 420) "Juan Ruiz no podía seguir en ese punto ni los ejemplos del Sur ni del Norte porque era castellano"? Más ajustado me parece suponer que podía seguir cualquiera de los dos. ¿Por qué ha de ser específicamente judío el tema del vivir amargo? Tales reflexiones hacemos, sin que esto nos impida aplaudir la fertilidad imaginativa, la pericia en las técnicas lingüísticas y literarias, el inmenso poder asociativo, el vasto radio de lecturas.

Deténgamonos un momento en los casos de Gonzalo de Berceo (págs. 341-351) y del Arcipreste de Hita (págs. 378-442).

Ingeniosidad exige el mostrar que Gonzalo de Berceo, clérigo cantor de milagros y santos, poeta del riñón de Castilla que no sabemos hubiese ido a tierra de moros ni aprendido árabe, tenía su vida interior moldeada a la par

por el cristianismo y la arabía, que sus milagros estaban "vividos desde una vida en enlace con la tradición hispano-islámica" (pág. 347). Un argumento contundente esgrime: la presencia del *integralismo,* que se revela en el "estilo personalizado... como en los textos sufís," en el ensamble de lo corporal, lo afectivo y lo espiritual que crea una conexión vital entre el milagro y quien lo narra. Estas peculiaridades de la morada vital hispánica las va punto por punto evidenciando en el análisis de un milagro contenido en la *Vida de Santo Domingo de Silos,* el milagro del cautivo a quien liberta sobrenaturalmente el abad de Silos: para remachar la tesis, lo coteja con un prodigio parecido relatado en las *Vidas de los santones andaluces de Ibn Arabí,* que Asín tradujo (Madrid 1933).

Varios de los rasgos alegados –las referencias a su persona, el incorporar a su poetizar su mismo estar poetizando, el incluirse en su obra, el aludir a sus fuentes, la ingenua crudeza y los detalles elementales– son rasgos corrientes de la juglaría occidental. Podría corroborarlo con Menéndez Pidal, pero se me dirá que Menéndez Pidal describe la juglaría española con su integralismo. Prefiero echar mano de un holandés, Wareman, el cual en su libro sobre la poesía juglaresca escribe: "Desde Uhland... la historia literaria tradicional consigna como rasgos estilísticos de la juglaría... las comparaciones y contrastes... el hablar con el público, las menciones de fuentes... los modos de exposición plásticos, vigorosos". Y cierra su libro resumiendo como criterios para reconocer la poesía juglaresca "la referencia al público –por ejemplo las exhortaciones a oír, dar, beber–, los encarecimientos de la verdad, la cita de fuentes... la tendencia a dilatar el relato épico"[30].

Y si Berceo es mucho más que esto, ¿por qué no atribuir a un egregio poeta cierta medida de originalidad sumada a su castellanía? En cuanto al milagro del cautivo, cualquier

[30] Pieter WAREMAN, *Spielmansdichtung. Versuch einer Begriffsbestimmung,* Amsterdam, 1951, págs. 38, 156. Compárese con MENÉNDEZ PIDAL, *Poesía juglaresca,* Madrid, 1957, págs. 274-76.

lector del Nuevo Testamento se percatará de que su arquetipo es el contado en los *Hechos de los apóstoles*[31] que Berceo, clérigo culto, debía manejar. Ignoro si el Islam, tan enlazado con el cristianismo, ha tomado de éste tal estilo de milagro.

El proceso de Castro para "orientalizar" nuestra literatura suele seguir esta pauta. Se cotejan dos textos, uno hispano otro árabe, entre los que se vislumbran ciertas analogías, ya de contenido, ya de técnica, ya sobre todo de actitudes poéticas, reflejo de las vitales. De la mano del hábil comentador nos sentimos dulcemente empujados a conjeturar, si no un enlace histórico, una íntima afinidad. La misma falta de noticias que los relacione nos sugiere que manan de honduras de almas hermanas, de parentesco espiritual. Las más veces la similitud deriva sin embargo ya de fuentes comunes, ya de la fatigosa monotonía de la naturaleza humana. Pongamos un ejemplo de lo último. Huizinga en su "Renacimiento y Realismo"[32], comparando una vieja *saga* de Islandia y una antigua tradición islámica de Arabia, notó la gran semejanza de técnica y efectos en dos edades y tierras tan distantes. Ni por un momento pensó que la saga de Eric Skallagrimsson y la tradición de Mahoma en Medina se hubiesen influenciado mutuamente, sino que dedujo simplemente: En ambas "lo importante es registrar exactamente la memoria de acontecimientos específicos que aun se recuerdan con nitidez y se juzgan de importancia. Ni el carácter nacional, ni el nivel de civilización determinan estas formas estrechamente relacionadas, sino el propósito intelectual parecido".

Constituye el capítulo sobre *El libro de buen amor* la piedra sillar sobre la que alza su hipótesis arabizante y,

[31] *Hechos de los apóstoles,* cap. XII. La observación ya había sido hecha por J. FRADEJAS LEBRERO, *Berceo conocedor del Nuevo Testamento,* "Berceo", XI (1951), págs. 187-192.

[32] Ensayo incluido en Johan HUIZINGA, *Men and Ideas,* New York, 1959, en la sección sobre el Renacimiento. Véanse las págs. 292-294.

como simple pieza literaria, uno de los más fulgurantes análisis de poesía. En páginas vibrantes de pasión analiza trozos copiosos de la que él llama "obra mudéjar", "reflejo castellano de modelos árabes", arte entretejido de cristianismo e islamismo. No siempre su entusiasmo va acompañado de claridad. Si primero asegura que "su arte consistió en dar sentido castellano a formas literarias de algunos ascetas islámicos" (pág. 388), más tarde compensa lo que de excesivo se le ha escapado afirmando que "interpretó temas de la tradición cristiano-europea con sensibilidad hispano-musulmana" (pág. 409). Siembra penetrantes observaciones, como la de que la *atmósfera de fuerzas y motivos* está trazada con más artística realidad que las personas, "nunca concretadas en auténtica individualidad" (pág. 386), y no desperdicia ocasión de señalar coincidencias de técnica y contenido entre el *Libro de Buen Amor* y obras árabes, como la estructura semejante a la *maqama,* la arquitectura de las metáforas, la condena del vino y la embriaguez. Algunas de estas concomitancias han sido corroboradas por romanistas, como la de las notas de la bella apetecible, que Dámaso Alonso comprobó. Otras, como la prédica contra el vino, han sido relacionadas con tradición cristiana. Poco importa el detalle, a no ser como apoyo de su contienda cardinal, y de su argumento decisivo. Castro sustenta que viene del Islam el motivo central del libro, o sea la experiencia erótica en doble vertiente: impulso sensual, freno ascético. "La narración seguida de glosa moral, la incansable reiteración de temas análogos, el doble y reversible sentido de cuanto se dice, todo eso se halla en *El collar de la paloma* y en otros tratados árabes de ascética y mística" (pág. 422). Son *conexiones de forma interior* y no semejanza de contenidos lo que importa.

El autor nos lleva a la puerta de la convicción. Los mismos arabistas españoles, menos aventurados que Castro, andan con él parte del camino. Emilio García Gómez, si de un lado aplaude la aventura de Castro como "quinta columna árabe en el campo romance", somete a cuidadoso examen su alegato en la garbosa *Introducción* a su versión, tan

elegante, de *El collar de la paloma*[33]. Tras esbozar el fondo histórico y la semblanza del genial cordobés, caracterizando su libro de intensamente personal y antilibresco, examina las analogías entre *El collar* y el *Libro de buen amor.* Acepta que la obra de Juan Ruiz encierra muchísimos elementos árabes, pero estima improbable que entronquen directamente: uno y otro están separados por verdaderos abismos de diferencias espirituales. Lo esencial de la cuestión, el que Juan Ruiz encarne el mestizaje de la sensibilidad arábiga y la hispana, la conexión de forma interior, queda en pleito por falta de pruebas suficientes.

Desde mi ángulo de lector de traducciones y críticas ajenas, sin contacto directo con los textos árabes, quiero hacer dos observaciones: la primera sobre el *centaurismo* de Ibn Hazm, la segunda sobre los motivos románicos embutidos en poemas de andaluces arabizados.

Si alguien parecía predestinado para enlazar la tradición árabe con la romance, ése era Ibn Hazm, descendiente, al parecer, de muladíes que acababan de renegar del cristianismo y se habían fabricado una genealogía falsa, al igual de tantos conversos del siglo XVI. Lo subrayan todos los estudiosos. Dozy le llama el más cristiano de los poetas musulmanes. Francesco Gabrieli anota, en el prefacio a su versión italiana, la profunda originalidad de la obra dentro de la escolástica árabe del erotismo. Por último García Gómez nos pinta al autor en Córdoba, entre sultanes rubios y poetas cantores de rubias, en un pueblo que hablaba romance y escribía árabe, en un cenáculo que se rebelaba contra el arcaismo de la poesía árabe y aspiraba a expresar el espíritu de la tierra natal. Es el suelo adecuado para que brote la flor del centaurismo. Aunque un día se comprobase su vínculo con el amor cortés de Provenza y su influjo directo sobre Juan Ruiz, quedaría en pie el problema de si servía de cauce a una sensibilidad árabe o románica, de si

[33] *El collar de la paloma. Tratado sobre el Amor y los Amantes* de Ibn Hazm de Córdoba, Madrid, 1952. Véanse especialmente las págs. 51-56.

arrastraba en su corriente aguas de manantial hispano-cristiano.

Este problema se vuelve acuciante al leer el reciente libro de García Gómez sobre las *jarchas*[34]. En él ofrece al profano un estudio y recolección completa de las jarchas romances y de las *moaxajas* árabes, en que se insertan, traducidas éstas en versos de medida igual, calcando el ritmo de los originales. Sorprende el contraste de bastantes *moaxajas* árabes de clima homosexual con el cambio al amor normal apenas asoma la moza cantora –esclava cristiana o doncella mozárabe– que entona la jarcha, a veces sensualmente osada, casi siempre meramente tierna. Entre estas briznas de cantares "en lengua cristiana", como subraya el nº XXXVIII, hay preciosas reliquias de una poesía romanceada que celebra, a fines del siglo XI, el *bon amar* (jarcha XXIX), el *bono amadore* (jarcha XXXIII), el *ŷelóŝ* o *hilóŝ* de las canciones de mayo en Provenza y Cataluña. Una senda clara, vagamente adivinada por Julián Ribera, se va abriendo desde la poesía de los mozárabes a la del Arcipreste y la canción hispánica popular. Más convincente se me figura este enlace que los vislumbres de conexiones interiores, el dentro y fuera reversibles, el deslizamiento que con ojos zahoríes descubre Américo Castro. Precisamente, según el más fino conocedor de la poesía arábiga de España, el espíritu árabe carece "de esa zona intermedia en que nosotros mezclamos, sin sutura aparente, realidad y fantasía"[35]. En cuanto al *integralismo*, al ensamblamiento de lo interno y lo externo, "con inclusión de lo corporal, lo afectivo y lo espiritual", si define luminosamente ciertos poemas españoles de la Edad Media, no está ausente de la poesía occidental. Basta abrir la *Divina Comedia* para percatarse.

[34] E. GARCÍA GÓMEZ, *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*, Madrid, 1965.

[35] *El collar de la paloma*, Introducción, pág. 33. Acerca de las versiones de García Gómez decía con gracia el insigne arabista Lévi-Provençal, vísperas de su muerte, que tenían una no leve tacha: la de mejorar los poetas árabes traducidos.

IV. LA ESPAÑA HEBREA Y CONVERSA

La novedad más sensacional de *La realidad* es el haber esclarecido la cuantiosa aportación de hebreos y conversos a la cultura, finanzas y, según Castro, a la estructura interior de España. Se trata casi de un descubrimiento que trae a la memoria aquel dicho de Burckhardt, que "las fuentes, especialmente las que derivan de los grandes hombres, son inagotables... presentan a cada lector y a cada siglo un rostro diferente"[36]. Por desgracia no sabe resistir la tentación de ir más allá de lo que afianzan los datos, de extrapolar fiado en su sagacidad. Sólo como retórico encarecimiento disculpamos asertos de esta laya: "El cristianismo ignoraba el arte de producir la riqueza" (pág. 496); "Estaban en su mano *(= de los judíos)* el fomento y la administración de la riqueza del reino" (pág. 511). En realidad la agricultura, la ganadería y la navegación estaban casi totalmente en manos cristianas. A mi ver las páginas más sujetas a caución son las dedicadas a la historia de los hebreos antes de la conversión forzosa de 1391. La conversión les abrió las puertas de la Iglesia, la política y la nobleza misma, suscitando a la vez conflictos, desgarramientos y problemas de identidad. Liberados de la teocracia rabínica, se desparramaron por los amplios campos de su nueva sociedad, conquistando eminentes posiciones. Fue el converso, más que el hebreo, fermento de la masa española.

La realidad histórica pondera sin medida la aportación judía, ya de por sí importante, a las finanzas y economía españolas en la Edad Media, mientras atenúa lacras como la usura. Que los onerosos tributos cargados a las aljamas les coaccionasen a tan triste oficio, no quita el que su ejercicio secular dejase un sello en los que lo practicaban. Los datos seleccionados por Castro tienden a probar que monopoli-

[36] J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Leipzig, 1935, pág. 25.

zaban, o poco menos, las tareas de menestral. Pienso que según los tiempos y lugares hubo casos muy diferentes y que toda generalización es prematura. Recientemente se han publicado todos los registros notariales concernientes a la actividad, durante el siglo XIII, de los hebreos de Perpiñán, ciudad de la Corona de Aragón. Apenas practicaban la artesanía ni el comercio, sino que viven básicamente del oficio de prestamistas[37]. Con todo, sería falso deducir de aquí conclusiones generales. Yitzhak Baer *(A History of the Jews in Christian Spain,* I, Philadelphia, 1960) ofrece y documenta para el mismo período en otra ciudades una notable actividad artesanal, que les enemista con sus competidores cristianos. Cuando Ferrand Martínez, el arcediano de Ecija (que suscitó las matanzas andaluzas cuya culminación y difusión da origen a la forzada conversión en masa de 1391 y años siguientes), es llamado a dar cuenta de sus actos por el arzobispo de Sevilla, replica que se convoque a los *ofiçiales e otros del pueblo,* es decir artesanos y gente de los menudos, y que ante ellos daría cuenta. Y en el siglo XV, en que prospera y crece el artesano judío, no es puro azar que menestrales cristianos capitaneen los alborotos y matanzas contra los conversos: en Toledo, en 1449, un odrero, en 1467 un tintorero; en Córdoba, en 1474, un herrero[38]. En la economía medieval, subordinada a fines metaeconómicos, la economía hebrea dominada por el principio de rentabilidad, introducía cierta anarquía moral que influyó en los tristes acontecimientos.

Pero dejemos los aspectos económicos a los economistas para volver a los culturales. Examinemos una hipótesis con

[37] Richard W. EMERY, *The Jews in Perpignan in the Thirteenth Century,* Columbia, 1959. Cecil Roth, en su reseña en "Medium Aevum", XXIX (1960), págs. 154-155, se asombra del hecho.

[38] Las palabras de Ferrand Martínez en AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de los judíos de España y Portugal,* Madrid, 1876, II, pág. 593. Para Toledo véase Eloy BENITO RUANO, *Toledo en el siglo XV,* Madrid, 1961, págs. 35 y 96; para Córdoba R. RAMÍREZ DE ARELLANO, *Historia de Córdoba,* Ciudad Real 1915-1920, IV, págs. 263-265.

la que Castro está encariñado, la de que la prosa española fue creada por Alfonso el Sabio gracias a la instigación, influencia e intervención de los hebreos. Según Castro, "el horizonte vital del Rey Sabio no explica la súbita aparición de magnas obras históricas, jurídicas y astronómicas, escritas en castellano y no en latín" (pág. 451). Tal fenómeno se ha de entender "como un resultado de la importancia alcanzada por los hispanohebreos y de su interés por poner la sabiduría moral y científica al alcance de la sociedad cortesana y señorial, sobre la cual descansaba el poder y prestigio de los impopulares hebreos" (pág. 452). Porque "desde mediados del siglo XIII el horizonte del hispanohebreo fue Castilla" (pág. 454). El interés en cultivar no el latín sino el romance "lo sentirían sobre todo los judíos", los cuales "ejercerían gran ascendiente sobre aquel gran corrector del no buen estilo castellano de los judíos" (pág. 461), "conscientes de que el romance castellano era su idioma materno" (464).

Innegable es la influencia de los trasladadores hebreos en la formación de la prosa científica castellana. Gonzalo Menéndez Pidal en *Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes* ("NRFH", V, 1951, págs. 363-380) ha reunido la nómina, ha hecho palpable el proceso y el progreso desde las primitivas "trasladaciones" a los posteriores *ayuntamientos* o compilaciones de carácter sincrético, y ha ilustrado, tanto con testimonios gráficos como literarios, la existencia de diversos equipos y la permanente intervención del monarca en sus tareas. Los hebreos pasaban del árabe la materia cruda, en la que Alfonso se reservaba para sí, o para cristianos, la elaboración estilística. Pero en la esfera jurídica o histórica no está documentada la intervención de un sólo colaborador hebreo. Ni cabe atribuir al regio desvío por el latín el uso del castellano. Alfonso se tituló emperador romano, empleó notarios italianos, se hizo para su uso escribir por Galfridus Anglicus un *Ars scribendi epistolas* (E. S. Procter, *Alphonse X of Castile,* Oxford 1951, pág. 130), consolidó, dotó y encauzó la Universidad de Salamanca donde los sabios mimados fueron los romanistas y ca-

nonistas (Vicente Beltrán de Heredia. *Los orígenes de la Universidad de Salamanca,* Salamanca 1953, pág. 41), es decir, los representantes de dos saberes apegados al latín, ajenos y hostiles a los hebreos. Su rumbo enciclopédico está perfectamente anclado en el siglo XII, época de *Sumas,* y sus empresas de romanzar tienen correspondencia en la misma Italia culta y latinizada donde la segunda mitad del siglo ve *vulgarizados* escritos de retórica, moral, política, etc. (B. Migliorini, *Storia della lingua italiana,* Firenze 1960, págs. 152-155). Lo que le encumbra por encima de todos, además de los recursos de su tesorería, es la pasión intelectual, la visión universalista que sabe sacar partido del contacto español con el mundo oriental. Hipótesis innecesaria es atribuir a influencias de hebreos lo que sale de las necesidades de España, de la genialidad personal, de la intención de comunicar los saberes a súbditos no familiarizados con el latín. Hipótesis, además, escasamente verosímil, dada la contextura del mundo hebraico.

En la imposibilidad de recurrir a textos directos, me apoyaré en los datos de Baer, el más autorizado historiador de la vida y cultura de las juderías españolas.

El horizonte de posibilidades –yo diría de facilidades y dificultades– del hispano-hebreo hace enteramente inverosímil tal iniciativa y tal realización. La judería, que en los tiempos calamitosos se apoyaba en el hebreo sabio y cortesano que lograba el favor de los reyes, le toleraba el que se consagrase a la ciencia secular, pero le miraba con hondo recelo. Judah ben Isaac Ibn Sabbatai, poeta que se movía en los círculos aristocráticos de Toledo y Zaragoza a principios del siglo XIII y "parece haber sido el primero en interesarse por las crónicas de los monarcas españoles", incluyó en un libro el relato de las hazañas de los cinco reyes de España. Los piadosos judíos zaragozanos declararon el libro herético, quemándolo en público y excomulgando al autor[39]. Todros ben Judah Halevi Abulafia, el poeta que inicia hacia 1270

[39] Yitzhak BAER, *A History of the Jews in Christian Spain,* Philadelphia, 1961, pág. 94.

su carrera de cortesano con tanto éxito que pocos años después acompañaba a la reina Violante en Aviñón, mientras Alfonso X se entrevistaba con el Papa, nos dejó en su *Divan* un flagrante testimonio de la hostilidad con que se veía a los que cultivaban por gusto el castellano. Todros había remedado en su juventud liviana la vida de los caballeros cristianos. Pero en un poema de arrepentimiento levanta el velo y nos muestra el sentir de su pueblo:

> Abundan pecadores, rebeldes descreídos
> que se llaman judíos y aman el saber cristiano...
> Dicen: "Alef-Bet basta con poco de Escritura.
> No es preciso el hebreo: castellano o árabe es nuestra lengua".
> Réprobos son[40].

Nótese que equipara árabe y castellano en la misma condena. Comenta Baer: "Tal judío era mirado con sospecha por sus correligionarios, como capaz de *malsinar* contra sus hermanos". Más adelante nos dará la razón: "El pietismo judío, con su énfasis místico, ahondaba el sentido de extranjería implantado en la conciencia de un pueblo que vive desterrado en tierras extrañas, entregadas a formas ajenas de culto"[41].

Hasta Sem Tob, ya en la segunda mitad del siglo XIV –si excluímos el relato bíblico publicado en la "Nueva Revista de Filología Hispánica", XIV (1960), págs. 243-244, por María del Carmen Pescador, "El Dio alto que los çielos sostiene", el cual me parece anterior, aunque del mismo siglo–, no conocemos obras originales de hispano-hebreos: sólo traducciones hechas, ya para ignorantes de la lengua sagrada, ya para magnates cristianos. Sem Tob, entrado el siglo, compone en castellano sus *Proverbios*, obra de sabor exótico para un paladar castellano. Desusada cosa sería, pues la obra fue traducida al hebreo y en la lengua santa circuló entre los judíos españoles hasta la expulsión[42].

[40] *Ibidem*, pág. 239. La versión inglesa reza: "Hebrew we need not know: Castilian is our tongue, or Arabic./ Reprobates are they".

[41] *Ibidem*, pág. 248.

[42] BAER, *obra cit.*, pág. 358.

Los hebreos, que respiraban estos aires, mal podían apasionarse por el florecimiento del romance castellano. Cuánto más natural es atribuir esta preocupación al monarca de Castilla, curioso de letras y ciencias, poeta en gallego, estilista escrupuloso hasta el punto de entregarse a la humilde tarea de enmendar las faltas de sus redactores y traductores. Que al planear sus vulgarizaciones del saber del tiempo tuviese bien en cuenta que la mayoría de sus cortesanos ignoraban el latín, encaja perfectamente dentro de su horizonte.

Hipótesis fácil de admitir, pues un hallazgo reciente ha mostrado que mucho antes del Rey Sabio se utilizaba la prosa castellana para una obra de largo aliento: me refiero a *La fazienda de Ultramar,* guía de viaje a la par que resumen bíblico[43]. Según la opinión de su editor, no traduce ningún original latino, sino que fue compuesta directamente en castellano para el arzobispo de Toledo Remont, el cual murió en 1151: su autor Almerich es identificado con un arcediano de Antioquia. ¿Diremos que la prosa castellana fue creada por los transpirenaicos hispanizados? En este caso, el que un clérigo redacte para otro un escrito ambicioso en romance, presupone un cultivo anterior de la lengua vulgar suficiente para que un extranjero prefiera el castellano al latín. Pero ni la fecha (antes de 1151) es segura, ni podemos excluir la posibilidad de un romanceamiento basado en texto latino. La abundancia de aragonesismos plantea un problema suplementario.

La conversión, traída por las matanzas de 1391 y las predicaciones posteriores de San Vicente Ferrer, creó una situación radicalmente diferente. Para el ambicioso se abrían mil puestos tentadores: la administración, la iglesia, la misma nobleza. Si la belleza de las hebreas había seducido reyes y magnates, ahora la dote de las conversas y la riqueza de los conversos les emparentaron con toda la

[43] ALMERICH, *La fazienda de Ultramar. Biblia romanceada. El itinéraire biblique en prose castillane du XIIe siècle.* Introduction, édition et notes par Moshé Lazar, Salamanca, 1965.

aristocracia. Escalaron los puestos municipales y se vieron, inevitablemente, mezclados en banderías y guerras civiles: no hay movimiento en que no figuren, ya hermanados por el peligro, ya separados por intereses divergentes. Los mismos hebreos que habían permanecido fieles a su fe miraban con mezcla de admiración y escándalo esta brillante carrera de sus correligionarios de ayer. Lo consigna Samuel Usque en su *Consolaçam às tribulações de Israel,* la gran elegía judaica[44].

> Os que ficarom de frey Vicente em nome de confesos en Espanha, em tanta maneira prosperarão naquelle reino que entrauam no numero dos grandes e mais nobres señores que nelle auia: por onde vierom a parentar altamente, tendo cargos asinalados e de grande importancia na corte, com titulo de condes, marquezes e bispos e de outras assaz grandes dignidades.

Surgió entonces una situación favorable para toda serie de aproximaciones y mestizajes de la cultura hebrea y la cristiana. El converso, cuando no era cripto-judío, solía guardar contactos con sus amigos hebreos, perpetuaba costumbres, fiestas y usanzas judiegas, estaba con un pie en su mundo antiguo y otro en el nuevo. Castro ha seguido sagazmente la infiltración de una nueva sensibilidad en la sociedad y la literatura del siglo XV, atribuyéndola a la presencia del judío, converso o no, con sus técnicas, saberes y ambivalencia. A veces nos sentimos tentados a disentir, por ejemplo, cuando olvidando los efectos de la peste negra y la amargura del *Rimado de Palacio* y otros poemas cristianos del XIV, olvidando el común ambiente europeo, carga en la cuenta de los escritores conversos el descubrimiento de la angustia, de la vida amarga, del pesimismo. Pues las tribulaciones del hebreo no acaban con su conversión. El malsín o pérfido denunciador de sus hermanos y el neófito con celo verdadero o hipócrita envenenaron la vida de los

[44] Cito este libro, impreso en Ferrara 1553, por la reimpresión de Mendes dos Remédios (Coimbra, 1906), folios XXV-XXVI del libro 3°.

cristianos nuevos modelando la Inquisición, que para Castro es una réplica de los procedimientos de las aljamas, y, tanto por el secreto de sus pesquisas y denuncias como por sus prejuicios de honor familiar y de limpieza de sangre, constituye una seudomórfosis de los tribunales hebreos medievales. Aunque nuestro autor haya puesto el dedo en uno de los hilos de la trama del Santo Oficio, me temo ha rebajado con exceso la influencia del fanatismo religioso y de la soñada unidad nacional.

Cultura hebrea y cristiana se comunican. Alfonso de la Torre, colegial de S. Bartolomé y, por tanto, cristiano viejo, –cuya *Visión delectable* está exigiendo una edición menos deturpada, a tenor con los numerosos manuscritos– sincretiza a Maimónides con la escolástica cristiana. La Biblia, sus traducciones y comentarios, forman un terreno de encuentro. Pero no se puede tomar literalmente su afirmación de que "el cristianismo aceptaba como espina dorsal los libros del Antiguo Testamento... con lo cual se fortalecía la fe de los hebreos que así veían aceptada y revalidada la totalidad de su fe" (pág. 445). ¿Dónde hemos dejado el Nuevo Testamento y el Talmud?

Castro intenta deslindar el espíritu judaico en la obra de los conversos comprobados o supuestos, para luego, en una vuelta táctica, tratar de marcar como judíos de raza a los que adoptan determinadas actitudes, a los que airean determinados sentimientos. Examinemos las flojas mallas de su método. Para legitimar proceso semejante, harían falta tres puntales sólidos: la raza del autor, la actitud característica y el enlace entre los dos fenómenos. De otro modo tenemos un punto de arranque de la investigación, no un punto de llegada; una base de partida, no una meta. ¿De qué nos servirá tomar, como piedra de toque para reconocer conversos, las emociones y expresiones vitales de Juan de Mena, si Mena era cristiano viejo? [45]

Nos preguntamos si Castro cree en el reflejo de constan-

[45] Trataré demoradamente el caso de Juan de Mena en el ensayo siguiente.

tes raciales sobre la conducta y la actitud emocional, si acoge el postulado de la "voz de la sangre". Nadie negará el poder unificador de la educación, la familia, la común situación social. Sin estos factores el argumento del misterio racial se convierte en la razón última de los que no tienen otra. Muchos han pensado que la sangre judía aun atenuada —la *raça* o hilacha en el tejido cristiano— obraba de modo específico. No desacreditemos esta teoría apoyándonos en la odiosidad o ridículo de bastantes que la defendieron: los hombres de Hitler, los genealogistas, los compiladores de *Libros verdes* y *Tizones* de la nobleza, los defensores de los Estatutos para quienes un dieciseisavo, es decir un rebisabuelo, de sangre hebrea inficiona la masa cristiana. Edmund Wilson, en su ensayo *The Jews*[46], recuerda la obsesión judaica de James Russell Lowell, el poeta de Boston que Juan Valera tradujo: "Estaba tan ufano con su ingeniosidad.. para descubrir que todo el mundo descendía de alguna manera de los judíos, porque tenía algún rasgo judío, o nombre judío, o nombre *gentil* de los que los judíos acostumbraban a tomar, o porque estaba ligado con uno de los ramos de negocios o de las regiones geográficas en que suelen hallarse judíos, que apenas era posible mencionar algún hombre distinguido sin que se pudiese probar categoricamente que estaba enlazado con la raza escogida". Y una de las cosas que solía recordar era que había sangre judía en muchas casas reales y nobiliarias, especialmente en España.

Quien admita esta fuerza dominante de la sangre hebrea, deberá, a lo que opino, establecer cuantitativamente el quiñón de ella que a su personaje le toca. El poeta de hoy Robert Lowell, biznieto del admirado por Valera, declaraba hace poco: "Tengo un octavo de judío y siete octavos de cristiano, algo parecido a lo que le pasa a nuestra cultura"[47]

[46]Incluido en *A Piece of My Mind,* New York, 1958. El trozo aludido en págs. 92-93.

[47]A. ALVAREZ, *Robert Lowell,* en "Encounter", febrero, 1965, pág. 41.

Castro, sin profesar abiertamente esta teoría, hace afirmaciones que mal pueden explicarse sin ella. Si Fernando el Católico, tras muchos años de proteger a los hebreos, pasó a perseguidor, ello se debería a la sangre hebrea que por línea materna heredaba, ya que tan bruscos vaivenes arraigan en el modo de ser de los conversos[48]. Si Teresa de Cartagena en el siglo XV, y Teresa de Avila en el XVI, cultivan la introspección y la confidencia autobiográfica, no será porque en España se repite un fenómeno común por entonces a la mística occidental desde el Rin hasta Inglaterra o Italia, enraizado en la *devotio moderna* y otros estilos de piedad, sino porque en ellas aflora una tendencia privativa de la sangre hebrea[49]. Y, saliendo de España, si San Agustín escribe *Confesiones,* si Montaigne mezcla su persona a los *Ensayos,* la raíz está en el semitismo del obispo de Hipona (pero ¿no sería San Agustín camita? , ¿no vivía en la morada vital romana como Séneca o como Prudencio?) y en que la madre del genial francés era una conversa española. Anotemos de paso que el *hebraismo* de Montaigne, como factor esencial de su obra, no carecía de predecesores: Julio Cejador, que en su *Historia de la literatura española,* III, pág. 129, observaba que Francisco Sánchez y M. de Montaigne tienen mucho parentesco espiritual como lo tenían por la sangre; Albert Thibaudet que, en un artículo de 1935, atribuía a la raza del autor de los *Ensayos* su *movilismo* que le emparejaría con H. Bergson. Implícitamente sólo una fe oscura en la fuerza de la sangre justificaría el salto constante de la mera constatación de la raza a la asignación de ademanes y modos de sensibilidad que supone típicos de los cristianos nuevos.

Semejante vinculación causal de raza y mentalidad o sensibilidad no es materia de fe; presenta vastas incertidumbres, no tan sólo a la llegada sino a la partida. No tiene Américo Castro vocación de genealogista y prefiere adivinar la *raça* mediante indicios problemáticos: profesión, aptitu-

[48] *La realidad histórica,* pág. 524.

[49] *Ibidem,* pág. 350.

des, apellido, viajes. Muchas veces se contenta con arrojar el peso de la prueba sobre los sufridos hombros de los que vengan tras él. La fecha de la conversión y el quiñón de sangre deberían resaltar de la pesquisa genealógica como datos básicos para la cultura y contorno social. Castro afirma (pág. 504) que "hablando rigurosamente los conversos de la segunda generación adelante no eran judíos"; pero no aplica este principio teórico. Tomando en cuenta fecha de conversión y quiñón racial ¿no parecerá excesivo llamar *judío, archijudío* al *Guzmán de Alfarache,* cuyo autor podía tener una mitad de sangre de converso de varias generaciones? [50]

Los archivos inquisitoriales, practicamente inexplorados —por ejemplo el de Cuenca cuyos depósitos casi intactos acaban de ser catalogados y abiertos al público—, esperan al genealogista y sobre todo al sociólogo[51]. Porque los procesos permiten seguir la historia de familias enteras, acompañar sus destinos durante generaciones, obtener certezas sobre su criptojudaismo o sobre su asimilación, sobre la persistencia de usos y costumbres judiegas etc. Es senda laboriosa, pero imprescindible. I. S. Révah, superando la historia del individuo, ha estudiado enteras dinastías eslabonando la experiencia individual con la familia y el grupo. Sus hallazgos han sido particularmente fecundos al estudiar los destinos de la familia de Luis de León y A. Enríquez Gómez en España, de Uriel da Costa. Garcia da Orta y Spinoza en Portugal.

[50] Infinitamente más esclarecedora de sus actitudes parece la noticia, descubierta por Germán Bleiberg, de su estancia en Almadén como factor de los Fugger, estancia que no sólo le hace tocar con el dedo las lacras del mundo del dinero, sino que le pone en contacto con los galeotes que allí expiaban su pena.

[51] Sebastián CIRAC ESTOPAÑÁN, *Registro de los documentos del Santo Oficio de Cuenca y Sigüenza,* I. *Registro general de los procesos de delitos y de los expedientes de limpieza,* Cuenca-Barcelona, 1965.

Recientemente se ha descubierto que una abuela de Juan de Valdés fue castigada por judaizar. El proceso ha sido reconstruído, a base de documentos laterales, por el investigador conquense Miguel Martínez Millán.

Ese fondo familiar esclarece el caso privado y pone de relieve la complicada casuística de la asimilación o disimilación de los "marranos" en busca de una identidad. Si la historia de la familia de Luis de León ilustra la progresiva asimilación, la de Antonio Enríquez Gómez[52] nos revela el reavivamiento del judaismo con la riada de cripto-judíos portugueses venidos a Castilla tras la anexión de Portugal, y la duplicidad de los "marranos": duplicidad no tan sólo en el sentido de la simulación o vida doble, sino en el de desgarramiento íntimo, pues a pesar de su amor a la tierra natal, no podían aceptar la identificación de español con católico. Porque Enríquez Gómez, cuya sangre es más que a medias de cristiano viejo y que está emparentado con un funcionario inquisitorial, tras emigrar a Francia para practicar libremente su religión, no pudiendo respirar fuera del país natal, regresa a España donde bajo el nombre de Fernando de Zárate escribe comedias de santos. Los estudios de I. S. Révah y los de Julio Caro Baroja ofrecen para el futuro ricas esperanzas y a veces permiten apoyar sobre sólidas bases tanto la mentalidad, angustias y aspiraciones del grupo como la complejidad emocional del individuo.

Las situaciones son muy variadas y no pueden meterse en el mismo saco. Es fácil reducir al absurdo las precipitadas generalizaciones. ¿Qué parte de la biografía del duque de Alba nos aclara el saber que tenía antepasados conversos? ¿La represión de Flandes? ¿La religiosidad atestiguada por fray Luis de Granada? También Isabel la Católica en la terminología abusiva de Castro sería conversa por intermedio de los Bragança, cuya *raça* ha recordado en un trabajo reciente Luis de Bivar Guerra ¿Qué nos ilumina de su obra este pormenor? ¿Concluiremos que lo mismo la Inquisición que la expulsión fueron un pleito de conversos?

En el campo literario es problema peliagudo el marcar de "hebraico" un modo de sensibilidad, un sesgo de pensa-

[52] I. S. REVÁH, *Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enriquez Gómez: la seconde partie de la "Política Angélica,"* Revue des Etudes Juives", 1962.

miento. Nada distingue la obra de Luis Vives de la del humanismo de su tiempo, como no sea su egregio talento y originalidad. ¿Qué parte de la novela de Mateo Alemán no encuentra plena claridad en las corrientes de su época y en su peculiar carácter? Hasta que límites de arbitrariedad lleva Castro su tendencia a retrotraer al origen racial la motivación de hechos dispares, lo ejemplificaré con el caso de Gonzalo García de Santa María.

Este jurista aragonés, en el prólogo a su traducción de las *Vitae Patrum* (Zaragoza, *circa* 1490), proclamó la necesidad de que el nuevo Imperio de los Reyes Católicos adoptase el castellano como instrumento de la unidad política: con ello se adelantó al memorable prólogo de Nebrija a su *Gramática Castellana*. En un estudio impreso en la "RFE" (1961) acerca de *La lengua compañera del Imperio* traté de enlazar este programa, de una parte con las proclamas de L. Valla en sus *Elegantiae*, de otra con las necesidades de la política y con la tendencia a aplicar a las nuevas naciones los tópicos encendidos de los humanistas italianos en glorificación de la vieja Roma. Estas observaciones descontentaron a Américo Castro, el cual, en el prólogo a la nueva e inconclusa refundición (México 1962, pag. 24), me reprocha el no haber colocado esta idea "dentro del atroz conflicto de las castas, o sea la última realidad española". Ni un solo documento —confesión de autor, comentario o crítica ajena, conducta pareja de otro converso— autoriza la interpretación de Castro. Hay quien prefiere *videncias*, hay quien se contenta con evidencias. Y la evidencia es que los jurisconsultos y funcionarios de las nuevas monarquías absolutas defendían lo mismo en Francia que en España la unificación de la lengua administrativa y cultural, tanto por la tradición del romanismo como por las exigencias del momento. Claude de Seyssel en su *Exorde de Justin* nos ofrece un paralelo excelente de García de Santa María[53]. Seyssel, igualmente tributario de Valla, pre-

[53] Véase Claude de SEYSSEL, *La monarchie de France et deux autres fragments politiques*. Textes... par J. Poujol, Paris, 1961,

coniza la expansión imperial del francés en Italia, no por terrores de converso, ya que era noble saboyano de buen linaje, aunque bastardo, sino por patriotismo consciente de funcionario de Luis XII. Por otra parte, aunque supusiésemos que los cristianos nuevos estaban directamente interesados en la difusión del poder real y de la lengua como instrumento –de lo que no poseemos la menor prueba– más lo estaban los romanistas y funcionarios cortesanos, a lo menos para hacer méritos con el rey. El converso no vivía ni obraba las veinticuatro horas del día como converso desesperado. Cada individuo pertenece a múltiples grupos y sistemas, en parte armónicos, en parte contradictorios, que dictan sucesivamente sus acciones. Así Gonzalo García de Santa María actuaría unas veces como converso, otras como jurista o humanista, otras como funcionario o cortesano, otras como burgués de Zaragoza.

Diego de Simancas, en su *Defensio statuti Toletani* (Antverpiae 1575, pág. 80), llama a la sangre hebrea en los nobles mezclados "quasi venenum" que corrompe al hombre entero. Los tiempos han cambiado y no sé si diga que Castro la estima portadora, en mayor grado que la de cristiano *lindo,* de *carismas* valiosos. Cuestión abierta es si el converso continúa la sensibilidad judaica, o sus sentimientos y actitudes nacen de una nueva situación de la que el judaísmo es un elemento más. Para Castro no es decisivo el hiato. El espíritu de la casta se revela patente a sus ojos en una serie de actitudes, temas, modos de expresión: en una mentalidad y sensibilidad propia y diferenciada. Una vez determinadas estas modalidades de conducta, estas peculiaridades de estilo, estas características ideológicas, la natural ambición es aprovechar las notas distintivas para reconocer al converso oculto. Quien posea algunas de estas notas, habrá de ser mirado como presunto cristiano nuevo. Idea infinitamente sugestiva a la par que peligrosa. La explota

págs. 62, 65-67. Consúltese igualmente el cap. III "Influence favorable de la Royauté" del tomo II, *Le seizième siècle* de F. BRUNOT, *Histoire de la langue française,* Paris, 1947, págs. 27-32.

hasta las extremas posibilidades en su reciente miscelánea *La Celestina como contienda literaria* – obrita más interesante para el estudioso del autor que para el estudioso de la materia–, en que, sin demostración, hace de la casta hispano-hebrea a Miguel de Cervantes, Gil Vicente, Miguel Servet, Juan del Encina y otros menores. Peligroso método el de aclarar lo conocido por lo no conocido, de fijar las reglas del juego a la vista de las cartas que se tienen en la mano.

Dos temas le parecen identificar al hispano-hebreo: el tema de la negra honra y el tema del vivir amargo. El tema de la negra honra se lo pelotean (por ser tema anclado en la realidad hispánica y ofrecer virtualidades estéticas, satíricas y morales) de un género a otro, de un cabo a otro de la Península, Rojas, Lope de Vega, el autor del *Lazarillo,* Quevedo, Gil Vicente y mil más. No creo pueda ser adscrito al espíritu de ninguna casta. (Una inteligente tentativa para puntualizar la contribución de los conversos al tópico de la honra, en M. Bataillon, *Les nouveaux chrétiens dans l'essor du roman picaresque,* "Neophilologus", 1964, págs. 283-298).

El tema del vivir amargo es una constante, en mil variaciones individuales, de la literatura cristiana y de casi todas las literaturas: en el siglo XV le sirven de vehículo las "horas de los finados", incluídas en los *Libros de horas* que princesas y burguesas solían rezar. Ecos de Job nada nos prueban, pues las "horas de los finados" incluyen nada menos de nueve *lecciones* o extractos, selectamente pesimistas, del Libro de Job. Ambos tópicos cuadran en la situación del converso como en mil otras situaciones humanas. Si nos hubiese dicho que los nuevos cristianos mostraban predilección por ellos; que al interrogarse sobre el sentido y valor de la sociedad y la vida unos hombres desarraigados del mundo hebreo y mal arraigados en el cristiano, mostraban pesimismo y desasosiego frente a méritos y convenciones sociales y frente a la misma naturaleza humana, habríamos podido darle la razón. Pero su vehemente retórica, su tendencia al *César o nada,* le lleva a excluir del

horizonte del cristiano viejo sentimientos simplemente humanos, demasiado humanos. Castro levanta la arquitectura de su historia sobre hechos escasos, cuya función consiste en representar a modo de ilustraciones la estructura esencial de España. Está tan seguro de su concepción que frecuentemente no se para a corroborar ni la certeza de los hechos ni su auténtica significación. En su mente son, posiblemente, intercambiables con otros muchos de igual signo. Una de las afirmaciones menos convincentes para mí es la de que la estructura española no se modifica a partir de 1500. "Si los rasgos fisonómicos cambiasen hasta el punto de no ser identificables con los del presente retrato, habría entonces que no adjetivar como hispánica la nueva fisonomía" (pág. 620). ¿No seremos víctimas como Spengler, como tantos otros, de una metáfora biológica? Castro supone que España nunca conoció un momento de serena plenitud, que su confrontación belicosa o pacífica con otros pueblos o estilos de vida, que el descubrimiento, primero geográfico, luego mental, de América, no alteró hondamente su sensibilidad ni despertó un nuevo espíritu creador. Milagro sería que un pueblo perdido en su solipsismo hubiese mantenido un imperio que reclamaba constante poder de adaptación a nuevas situaciones. Misteriosa estructura que sólo puede revelarse en acciones y actividades, pero que no cambia con ellas.

La parte final de *La realidad* está dominada por una preocupación: la de ensalzar al hispano-hebreo dándole el papel de protagonista no tan sólo en la esfera financiera o mercantil, sino en los campos del espiritu, la cultura, la literatura. Las exigencias de su tesis, reforzadas por su demasía polémica, le llevan a desacreditar despiadadamente a los cristianos viejos. El cristiano, que pensaba ser la nación, se ve rebajado a mera casta políticamente dominante, pero en situación de "coloniaje espiritual" (pág. 580). Era la España cristiana "un pueblo que, cuando no conquistaba y señoreaba, se sentía extranjero en su propia tierra" (pág. 470), que "ignoraba el arte de producir y mover la riqueza", estéril y "sin capacidad de crear cosas" (pág. 496), para

el que "la paz nunca fue productiva" (pág. 584), que ni siquiera inventó "nuevos modelos de religión y política". Le concede en principio un par de actividades en que luce su brío creador: la de forjarse un grandioso personalismo y la de reflejarse en el espejo del arte. Pero este último privilegio sufre grandes descuentos en el ardor de la contienda. Apenas hay genio o ingenio excelso en los siglos XV y XVI que no sea por él incorporado a la casta hispano-hebrea, en la que se ingresa igual por sangre mayoritaria que por un tenue hilillo de *raça* inserto en el paño cristiano. Los mismos cristianos tenían conciencia de su profunda inferioridad, lo que demuestra con un texto de *Loores de los claros varones de España.* Examinemos el pasaje de Castro que reza (pág. 578-579:

> Se reconocía la pobreza del pensamiento hispano-cristiano en el hecho de no poder citar más que pensadores musulmanes o judíos al hacer el inventario de la sabiduría hispánica. Fernán Pérez de Guzmán sólo recuerda a Averroes y a Maimónides:
>
> E de Avén Ruyz, pagano,
> nos place su Comentar [de Aristóteles].
> Si del sabio egipciano
> Rabí Moysén...
> se recuerda el reyno ispano,
> bien verá que non en vano
> otra Athenas llamé
> a Córdoba...

Si, para compulsar la cita, acudimos al *Cancionero castellano del siglo XV* reunido por Foulché-Delbosc (Nueva Biblioteca de Autores Españoles, t. 19, pág. 738), nos encontramos con que el trecho seleccionado forma parte de una sección *De los sabios de Córdoba,* estrofas 285 y 286. Pero Castro ha descabezado la 285 que empieza así:

> Non sólo entre las muy buenas
> cibdades es de contar
> Córdoua, mas otra Athenas
> es bien digna de llamar,
> si de Séneca membrar
> nos delecta e de Lucano...

Y, si seguimos leyendo, topamos luego con la estrofa 289 cuyos cuatro primeros versos suenan:

> Leandre fue el primero
> e Isidoro el segundo,
> el vno sol muy jocundo,
> el otro claro lucero...

Era lo que esperábamos. Para un hispano formaban parte de su patrimonio cultural los paganos de Roma y los cristianos visigodos. Nuestra confianza en los datos de *La realidad* mengua con esta y otras experiencias.

Castro ha visto con claridad que la expulsión de los judíos y la hostilidad del Estado hacia los conversos han surgido no tanto de la iniciativa de los reyes o de la nobleza, como de la tremenda presión de las masas populares, que el antisemitismo del pueblo se impuso al empirismo de la Corte. De vez en cuando atisba razones palpables de esta animosidad: "El judío vivió como un pulpo sobre el villanaje" (pág. 515). Los señores cristianos fueron culpables de "especializar al judío en la antipática tarea de estrujar al pobre" (pág. 486). Vislumbres fugaces. Prefiere la explicación interna de que "al pueblo cristiano le irritaba la superioridad económica y técnica de los judíos" (pág. 484). Verdad probablemente, pero verdad incompleta. La justicia histórica y la mera comprensión del proceso aconsejarían atender más a las condiciones generales en que vivía la más numerosa clase social. Tras el antisemitismo campesino se cobijan circunstancias atenuantes: el tremendo empuje ascensional de una clase que, aspirando a encumbrarse, hallaba tapadas las sendas; que anhelaba eximirse de sus cargas abrumadoras y gozar de la libertad que da la plena posesión de la tierra. Definiendo el carácter de los escritores conversos, escribe Castro: "El estilo desesperado es la forma del existir desesperado" (pág. 534). Nadie podría desesperarse con más justicia que los labriegos de los siglos XV y XVI, esos millones de hombres que "se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana" (Unamuno, *Obras completas,* III, pág. 16).

Tomemos por ejemplo el pleito de los padres de Santa Teresa con el concejo de Ortigosa, cerca de Avila. Alegaban los Cepeda que como hidalgos estaban exentos de pechos, y el concejo, basándose en que los conversos no gozaban de tal exención, reclamaba el pago de cien maravedís. La Chancillería de Valladolid, en 1520, a pesar de las pruebas en contra, falló a favor de los Cepeda[54]. El comentario de Castro se reduce a que o hubo cohecho, o "hubo quienes reaccionaron contra el atroz principio inquisitorial" (pág. 539). No hay la menor consideración para los labriegos de Ortigosa, sobre cuyos lomos derrengados por sisas y tributos cargarían los dineros que no pagaban los Cepeda. Tal era la dura ley, según leemos en un tratadista autorizado[55]:

> Y es de saber que los repartimientos y sisas que dexan de pagar los privilegiados y essentos, no se quitan ni defalcan de lo que el Rey o la República ha de aver y cobrar, ni ella los pierde, sino que se cargan y acrecen a los demás tributarios, a los quales será la carga y tributo mayor. Y aunque esto parece injusto...

El labrador, viviendo en permanente situación de inferioridad y desamparo, acechado por el hambre, se revuelve, no contra el señor feudal o la iglesia inasequible a sus armas, sino contra el hidalgo que no pecha, el propietario o dueño de censos que vive en la ciudad, contra el hombre de la *mohatra* –es decir, el mercader, trapero, lencero que le fía las mercadurías a pagar al agosto a precio de tasa, y le carga precios excesivos– y les echa en rostro la tacha social de la que él tiene seguridad de estar exento: la de tener *raça*. Seguridad que, alzando su estatura, le da una especie de prestigio y aureola, una como nobleza natural. (No discutamos si esta seguridad se halla bien fundada, si no se basa en la mera ignorancia de sus ascendientes lejanos). Ella com-

[54] Véase el extracto de proceso, primero dado a conocer por Narciso Alonso Cortés, en Homero SERÍS, *Nueva genealogía de Santa Teresa*, "NRFH", X, (1956), págs. 364 y ss.

[55] CASTILLO DE BOVADILLA, *Política para corregidores*, l. V, cap. 5, num. 34. Uso la impresión de Barcelona, 1624.

pensa otras humillaciones y sufrimientos que la literatura sólo accidentalmente recoge. Porque el campesino, grupo sin voz literaria, ha tenido que delegar la tarea de exponer sus angustias a moralistas que predican conformidad, a novelistas y poetas solo pasajeramente interesados. En 1518, un año antes que se iniciase el pleito de los Cepeda, Gil Vicente en la *Barca do Purgatório* saca un Labrador caminando con su arado a cuestas hacia el río por donde se pasa a la otra vida y replicando al diablo que le recuerda sus pecados: "Nos somos vida das gentes /e morte de nosas vidas". *El Villano del Danubio,* inmortalizado por Antonio de Guevara, aunque encarna también otros agraviados, habla un instante igual que un labrador de Extremadura: "Yo vivo de varear avellotas en el invierno y de segar miesses en el verano"[56]. Lope de Vega en *El villano en su rincón* y otras comedias rústicas ha preferido representar al labrador rico en faenas de cosecha, en horas de plenitud, conmemorando la victoria sobre la tierra y acompañando su mágica fecundidad con fiestas y canciones.

Otros han de ser los documentos que nos muestren el fondo social y las armas legales de la porfiada reyerta. Dos armas bien endebles utilizó el labriego en su lucha contra los privilegiados y en su ascensión social, tan limitada, a cargos y prebendas: el alcalde de pecheros y el estatuto de limpieza. Al aventurero y desarraigado le quedaba la solución que los años de hambre actualizaban: la partida para América, que además le desligaba de oprimentes cortapisas a su dignidad de hombre libre. Cuando Bartolomé de las Casas, en 1518, busca labradores colonos, le responden los de Berlanga en Castilla la Vieja: "Señor, cada uno de nosotros no quiere ir a las Indias por falta que aquí tenga... sino vamos por dejar a nuestros hijos en tierra libre y real"[57]. Acaso la misma superación del pasado que perse-

[56] *Libro áureo de Marco Aurelio,* ed. Foulché-Delbosc, extrait de la "Revue Hispanique" (New York, Paris, 1929), pág. 124, cap. 32.

[57] Citado por Noël SALOMON, *La campagne de Nouvelle Castille à la fin du XVIe. siècle d'après les Relaciones topográficas,* París, 1964, pág. 276 nota.

guían los conversos yéndose a militar en tierras extrañas, como aquel "maese de campo Alonso Vivas, hermano del buen doctor Luis Vivas, a cuyo cargo quedó la guarda de la persona del duque de Sajonia"[58], tras la batalla del Albis y que murió en el asalto a Constanza. Pero volvamos a los alcaldes y estatutos. En 1473, vísperas de la subida de los Reyes Católicos, "los labradores andaban como esclavos entre los guerreros"[59]. Eran los aliados naturales de Fernando e Isabel frente a los señores rebeldes y anárquicos. Fue Alonso de Quintanilla, su contador y ordenador de la hacienda, quien gestionó la alianza con el estado llano, mediando en la redacción de las Ordenanzas de la Santa Hermandad. La ley primera del título 13 del libro 8° estipula "que en cada Ciudad, Villa o Lugar que fuere de treinta vecinos i dende arriba, se elijan i nombren dos Alcaldes de Hermandad, el uno del estado de los Cavalleros i Escuderos, i el otro de los Ciudadanos i Pecheros"[60]. El alcalde de pecheros, por fuerza de las cosas, asumió la oposición al alcalde de hidalgos. Las *Relaciones topográficas* reflejan al menudo esta guerrilla: la ofensiva antihidalga, los pleitos perennes de los labriegos para someter los hidalgos a impuesto, las marrullerías de los pecheros, como el elegir alcalde de hidalgos pobre y que estuviese en su mano[61]. Argumento tópico en estos litigios fue acusar a

[58] La identificación del maestre con el hermano de Luis Vives está confirmada por Garcilaso DE LA VEGA, *La Florida del Inca*, México, 1956, pág. 107, aunque algunos escritores la pusiesen en duda; véase Adolfo BONILLA, *Luis Vives y la filosofía del renacimiento*, Madrid, 1903, págs. 21-22 y 577-578.

[59] Alonso MALDONADO, *Hechos del maestre de Alcántara D. Alonso de Monrroy*, Madrid, 1935, ed. de A. Rodríguez-Moñino, pág. 99.

[60] *Leyes de recopilación* (Madrid, 1775), t. 2°., pág. 381. El texto va encabezado por esta nota: "Todo este título los Reyes D. Fernando i D. Isabel en Córdova año 1486 a 7 de julio." Véase R. FUERTES ARIAS, *Alfonso de Quintanilla contador mayor de los Reyes Católicos*, Oviedo, 1909, págs. 132-145.

[61] Noël SALOMON, *obra cit.*, págs. 289-301,

los exentos de impureza racial, como se ve al modo cómico en la serie de *Los alcaldes encontrados* de Quiñones de Benavente, donde se enfrentan Mojarrilla hidalgo y Domingo villano. Ignoro si este factor ayudó al hundimiento de la aldea, lentamente apabullada por las exigencias de la guerra que con levas y tributación la despoblaba. Castilla, la tierra mejor poblada a comienzos del siglo XVI, se convirtió en soledad y ausencia de hombres: se secó la fuente de los tercios. En 1635 –según informe del embajador inglés– no había quien se alistase y las levas eran forzosas. "La infantería tan reacia a servir que son llevados como galeotes en cadena"[62].

La historia de los Estatutos ha recibido claridades de un libro reciente[63]. El colegio universitario que reclamaba para sí la prioridad era el de San Bartolomé de Salamanca, que remontaba los suyos al año de 1414. San Bartolomé logró tanta fama que consiguió ver a sus alumnos en los más altos puestos. Quien lea la vida del fundador, seguida por una lista de hijos ilustres, se pasmará del número de villanos –por tales tengo a casi todos los aldeanos, de padres oscuros no mencionados allí– que alcanzaron a ser obispos, oidores, inquisidores, virreyes. "Todo el mundo está lleno de *bartolomicos*"[64]. De allí salió Juan Martínez Silíceo, arzobispo de Toledo en 1546, que en la Iglesia primada implantó tras recia controversia el nefasto estatuto de limpieza, el cual luego pasó a muchos cabildos e instituciones. Los *bartolomicos* debieron de dar a los labriegos la impresión de que todo estaba abierto de par en par a sus hijos, ligándolos sentimentalmente con el aparato del Estado y de la Iglesia. Esta obsesión de limpieza influyó en la decadencia de los Colegios de Salamanca, descrita por el difunto P. Luis Sala

[62] J. H. ELLIOT, *The Decline of Spain*, en *Crisis in Europe 1560-1660* edited by Trevor Aston, London, 1965, pág. 175.

[63] Albert A. SICROFF, *Les controverses des Statuts de pureté de sang en Espagne du XVe. au XVIIe. siècle*, Paris, 1960.

[64] Francisco RUIZ DE VERGARA, *Vida del ilustríssimo señor Don Diego de Anaya Maldonado, arzobispo de Sevilla, fundador del Colegio Viejo de San Bartolomé*, Madrid, 1661, pág. 226.

Balust, pues la masonería de los *bartolomicos* y sus imitadores, caballeros andantes de la *pureza*, convirtió a los colegios en coto cerrado y descuidó, en aras de su dama, los requisitos intelectuales.

Castro alza el pedestal de los cristianos nuevos sobre el rebajamiento de los viejos. Un tinglado de conjeturas le sirve para traspasar a la "casta hispano-hebrea" los hombres más distinguidos. El autor del *Lazarillo* se ve incluido en los conversos por un frase que, de tener el sentido herético que le asigna, no habría escapado a los inquisidores, mejores teólogos que nosotros: a mi me parece simple ponderación de la mala sombra, sin carga metafísica alguna[65]. A Miguel Servet, el famoso heresiarca, y al Dr. Huarte de San Juan los cuenta en los conversos acaso porque estudiaron medicina[66]. No eran tan romos los cristianos viejos, ni siquiera en materia de economía. Cristiano viejo era Martín González de Cellorigo a quien me complazco en nombrar por haber escrito una inteligente defensa de los conversos de Portugal[67]. Los especialistas le estiman el más eminente de

[65] Aludo al peregrino corolario de que el *Lazarillo*, por contener la expresión *criar de nuevo el mundo* ("si Dios agora, de nuevo, como crió el mundo"), revela su autoría judaica. Asegura Castro en *La realidad histórica.. 1954*, pág. 572: "La expresión 'criar de nuevo el mundo' es propia de escritores judíos". Sin duda, y también de Santo Tomás de Aquino. Ejemplos: Super evangel. Math. 17,2, "creavit de novo" hablando del pez que llevaba una moneda en la boca; Super evang. Joann. 21,2, "potuisset de novo creare vel formare". Aunque Tomás de Aquino prefiera "creare ex nihilo", *o crear de la nada*, no podemos admitir que "crear de nuevo" sea locución anticatólica.

[66] La genealogía de Huarte de San Juan, navarro de Ultrapuertos, fue publicada por M. de IRIARTE, *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios* (Madrid, 1948), págs. 17 y ss. Para contradecir el testimonio de hombre tan entero y valeroso como Miguel Servet que en Viena del Delfinado, 1553, declara ser hijo de cristianos viejos, harían falta sólidas razones que no sé hayan sido alegadas.

[67] La *Alegación en que se funda la justicia...* (Madrid, 1619) ha sido publicada, precedida de un estudio lleno de novedades, por I. S. RÉVAH, *Le plaidoyer en faveur des "Nouveaux-Chrêtiens" portugais du licencié Martín González de Cellorigo*, "Revue des Etudes Juives", CXXII, Juillet-Décembre 1963.

los arbitristas o economistas de su tiempo. En su *Memorial de la política necesaria* (Valladolid, 1600), dictaminó con sagacidad el funesto influjo que el oro americano había ejercido sobre la economía castellana; y en su *Alegación* sostuvo que los conversos portugueses debían insertarse, con honores y cargos, en la vida de España. Los que por el gusto de la novedad o la prisa de llegar, por corazonadas o mínimos indicios, traspasan hombres notables a la "casta hispano-hebrea" (reciente está el traspaso de Baltasar Gracián, de Gonzalo Fernández de Oviedo; e inminente el traspaso de Cervantes) deberían meditar aquellas palabras de Tomás de Iriarte:

> Es mui fácil y mui breve llamar a alguno, por ejemplo, Judío o Morisco, y no es tan fácil ni tan breve probar que el ofendido es Christiano viejo. Aquello no cuesta más que decirlo en dos palabras absolutas; esto cuesta revolver papeles antiguos, hacer informaciones, escribir mucho para probar la verdad[69]

Salvo el problema de honor o infamia, acaso hoy invertidos, el dicho es de actualidad, a lo menos para quien busque la verdad y no el estruendo.

V. ESPAÑA Y EL OCCIDENTE

El espíritu y las obras de España desconciertan a ciertos europeos que presienten, junto a los modos y lógica de la cultura occidental, un matiz de sensibilidad extraña. Castro procura captar esta diferencia de sensibilidad en obras y

[68]Por ejemplo Pierre VILAR, *Le temps du Quixotte*, "Europe", Janvier-Février 1956, págs. 3-16. En este denso artículo afirma Vilar que con Cellorigo "triunfan esta *pasión de análisis* y este sentimiento de *inseguridad vital* del español ante España, bien definidos, pero mal datados por Américo Castro" (pág. 12).

[69] IRIARTE, *Donde las dan las toman* (1778), pág. 3. Citado por Antonio Rodríguez Moñino al frente de *Historia de una infamia bibliográfica. La de San Antonio de 1823*, Madrid, 1965.

actitudes. A veces escoge un fenómeno religioso, moral o artístico al que otorga un valor simbólico porque hace patente la intimidad del alma española. En torno a este problema escribe páginas dignas de meditarse analizando, en sus capas hondas, el *Libro de Buen Amor* o el *Mio Cid.* Para Castro son abismales las distancias que separan a España del Occidente. Francia "matiza" unicamente la vida española medieval (pág. 163), pues las importaciones venidas de Francia no responden a fenómenos de tipo íntimo como las islámicas. Me temo, sin embargo, que va demasiado lejos en su afán de singularizar a España. Tomemos tres casos: uno relativo a la actitud del español ante el trabajo; otro, a su intimidad religiosa; otro, a su modalidad especial de integralismo artístico.

1. Castro estima el menosprecio del trabajo una actitud característicamente española, ligada al desmesurado afán de hidalguía. Los historiadores más recientes no la creen tan peculiar ni distintiva. Escribe por ejemplo J. H. Elliot, *obra cit.*, pág. 171:

> Los empobrecidos *hidalgos* de España no parecen ahora tan diferentes de los descontentos *hobereaux* de Francia o de la *gentry* de Inglaterra. Ni el desprecio del trabajo manual, sobre el que los historiadores de España son propensos a insistir, parece ya una actitud únicamente de la Península.

Copia Castro, para ilustrar el menosprecio español de las tareas manuales, un trecho sacado de Francisco Miranda Villafañe, *Diálogos de la fantástica filosofía de los tres en uno* (Salamanca, 1583, f. 21 r.), donde Alma dialogando con el cuerpo de Bernaldo, le dice: "Siempre me has tenido ocupada en cosa viles de tu mecánico oficio". Y añade: "El autor pudo tomar su idea en un repertorio de *loci communes* de la Edad Media, pero aquélla posee un sentido peculiarmente español" (pág. 601). Poca suerte tuvo Castro en su "intuición": el trozo está traducido de la obra del zapatero florentino y comentador del Dante, Giovan Battista Gelli (1498-1563), titulada *I capricci del bot-*

taio (Florencia, 1546), cuyos diez *Ragionamenti* plagia, abreviándolos, Miranda en sus diez diálogos. Dice el alma al *bottaio* Giusto: "Mi vo solamente dolere teco di questo, che tu m'abbi sempre tenuta occupata in cosi vile esercizio quanto è questo del bottaio"[70].

2. Los riesgos de la generalización apresurada saltan a los ojos. Castro explica la divergente actitud religiosa de España y Francia comparando la reacción de una y otra frente al milagroso poder, atribuido a los reyes franceses, de curar las escrófulas o *lamparones*. La práctica milagrera de curarlas con el toque "secularizaba y reglamentaba un poder sobrenatural" (pág. 170), en forma que los españoles miraban con sarcasmo y escepticismo. Prueba de ello la cantiga 321 de Alfonso el Sabio donde el monarca refiere cómo acudió a él para que la curase de tal dolencia una niña de Córdoba, alegando que "todo-los reis crischãos / an aquesto por vertude". El rey, tras llamar "neicidade" la creencia en la taumaturgia real y replicar que "sol non val un mui mal figo", le aconseja beber el agua en que han bañado una imagen de la Virgen, remedio con que en efecto se cura. Castro, olvidado de tantos milagros medievales cristianos de cuño semejante, juzga que el Rey obra "según la mejor magia islámico-judía" (pág. 172). "Es comprensible que el intento de los reyes franceses de curar las escrófulas fuese tratado de necedad: eludían aquéllos la construcción mágica del mundo; absorbían y simplificaban lo sobrenatural y lo convertían en atributo de la realeza... No cabía en España humanizar ni reglamentar lo divino". Su hallazgo de un rasgo importante que condensa simbólicamente un haz de actitudes diferenciales de España, le entusiasma. "Los reyes de Francia practicaron la brujería de curar las escrófulas, porque los franceses pensaban desde su capacidad

[70] G. B. GELLI, *Opere* (Torino, 1952) ragion. terzo, pág. 179. Ireneo Sanese en el prólogo, pág. 21, recuerda que el impresor de la edición veneciana de 1605 ya consignó el plagio español, designando al plagiario con las iniciales F. M. que Fontanini descifró como Francisco Miranda.

raciocinante, no desde su creencia" (pág. 243). "Si Castilla hubiese podido combinar su impulso creador... con una cultura fundada en pensamientos y cosas, su destino habría sido paralelo al de la Francia del Norte y sus reyes también se habrían arrojado a curar *lamparones*" (pág. 256, nota 12). "Enlaza con ello" [con la exaltación del poder regio frente al religioso] "la facultad de hacer milagros que se arrogan sus reyes" (pág. 257). "El francés medieval, desde su estructura de vida, no tenía empacho en utilizar los poderes divinos en servicio propio" (pág. 282). Y así sucesivamente en numerosas páginas (349, 376) afirma que esta aceptación de los poderes taumatúrgicos de los reyes separa y define la "morada vital" francesa frente a la española. ¿Qué consecuencias sacaríamos ahora del hecho, que vamos a probar, de que los españoles de los siglos sucesivos, residentes en la misma *morada vital* que el Rey Sabio, no tenían empacho, sino más bien orgullo, en afirmar que sus reyes eran igual o superiormente taumatúrgicos?

Los mismos reyes de Navarra y Aragón creían en la virtud real de obrar milagros. Dª Mercedes Ballesteros dio en el "Correo erudito" (IV, 1946, pág. 120) una curiosa nota, titulada *Carlos el Malo tenía "mano de santo"... y también Carlos el Noble,* en que hay varias referencias a limosnas dadas por el rey de Navarra "aux malades que le Roy touche"; y a una carta de Martín el Humano (1402) a Carlos III de Navarra recomendando un su escudero que pensaba acudir a él, "porque ha entendido que vos, mediant la gracia de Dios, lo guariredes ol sanaredes de alguna malatia de la qual... es pasionado en su cuerpo"[71]. También Carlos de Viana, el desgraciado principe de Aragón y Navarra, curaba las escrófulas. La iconografía del siglo XV nos ha transmitido una estampa famosa[72] del príncipe, a quien fanáticos

[71] Esta curiosa noticia la debo a la amistad del medievalista José Mª. Lacarra.

[72] Angel Mª. DE BARCIA, *Catálogo de los retratos de personajes españoles... de la Biblioteca Nacional,* Madrid, 1901-1905, pág. 195, num. 346, 3. Figura descrita y reproducida en *Iconografía española*

querían elevar a los altares, donde aparece el *Beatus Karolus*, ornado de aureola, tocando el cuello a una figura que tiene a su derecha y llevando una filactera alusiva a su "virtud" que reza: *Qui se humiliat exaltabitur*[73].

Se me dirá que en la antigua Marca de los francos y en la Navarra a caballo de los Pirineos entre Francia y España cabían tales contaminaciones, mientras Castilla mantenía mejor su singularidad. La verdad es que Castilla desde muy antiguo atribuía a sus reyes poderes taumatúrgicos. Alvaro Pelagio –el ilustre escritor gallego más conocido por su *De planctu ecclesiae*– a raíz de la batalla del Salado, siendo obispo de Silves, compone para Alfonso XI un tratado intitulado *Speculum regum*. En uno de los apartados iniciales, al exponer cómo los reyes lograron sus dominios, nos cuenta[74]:

> Reges etiam Franciae et Angliae et reges deuoti Hispaniae, a quibus descendis, habere dicuntur uirtutem super energumenos et super quibuscum aegritudinibus laborantes, sicut uidi cum essem puer in auo inclito domino rege Sancio, qui me nutriebat, quod a muliere daemoniata ipsum uituperante tenentem pedem super guttur eius et legentem in quodam libello ab ea daemonem expulsit et curatam reliquit. (Se dice que los reyes de Francia e Inglaterra y los devotos reyes de España, de que desciendes, tienen virtud sobre los energúmenos y los que padecen ciertas dolencias, como yo vi, siendo niño, en tu abuelo el rey Sancho que me criaba. Expulsó un demonio de una mujer endemoniada que le insultaba, mientras él tenía el pie sobre la garganta de ella y leía en cierto librito, dejándola curada).

---

de Carderera. Barcia la supone de hacia 1461. Véase V. CARDERERA. *Una estampa española del siglo XVI*, "El arte en España", III, (1964), págs. 41-46.

[73] En *El averiguador* de 1871 y sobre todo de 1872 se cruzó una correspondencia sobre ese tema, en la que un anónimo Sansón Carrasco asegura que la virtud de curar lamparones no era exclusiva de los reyes franceses sino que la compartían los de Aragón: da vagas referencias al cronista Beuter y a un autor muy respetable del XVI al XVII que no nombra (*Averiguador*, 1872, págs. 116-117). No vale la pena de rastrear sus citas.

[74] Frei Alvaro PAIS, *Espelho dos reis*... texto e traduçao de M. Pinto de Meneses, Lisboa, 1955, I, pág. 54.

Y la tradición de la milagrosidad de los reyes no se pierde en España. Cuando Francisco I prisionero en Pavía viene a España, los enfermos acuden en tropel a dejarse tocar por él, según nos refiere Marc Bloch[75]. O porque los monarcas de la Península no lograban igualar la fama de curar las escrófulas los reyes de Francia, o porque la enfermedad de los *lamparones* pareciese poco noble, los escritores del siglo de Oro, especialmente los cómicos, propenden a ridiculizar este poder por boca del gracioso u otros personajes plebeyos. Un artículo se podría escribir con las pullas de Lope de Vega, Tirso de Molina, Quevedo y otros. En tanto, medio en broma medio en serio, se afirma ser muy superior la virtud del rey de España que cura no lamparones sino endemoniados. Vélez de Guevara pone en boca de testigo tan poco sospechoso como el Diablo Cojuelo, en la escena de la venta con los extranjeros (tranco V), estas patrióticas palabras: "Soy español por la vida, y con quien vengo, vengo, que les quiero con alabanças del Rey de Castilla dar un tapauoca a estos borrachos, que, si leen las historias della, hallarán que por Rey de Castilla tiene virtud de sacar demonios, que es más generosa Cirugía que curar lamparones"[76]. Estaba el Diablo Cojuelo bien informado. Pocos años antes el estrambótico Joseph Pellicer, *El fénix y su historia natural* (Madrid 1630, fols. 132-133), socorría a los milagreros con munición de citas: "Los Católicos Reyes de España tienen virtud particular de sacar demonios de los cuerpos, como claramente escriven Carlos de Tapia, Bartolomeo Casaneo, Camilo Borrelo, Diego de Valdés, Juan de la Puente y don Juan de Solórçano. Además de que no es tan segura la gracia de sanar *Lamparones* los Reyes de Francia, que no la pongan muy en duda... Y quando sea, ay grande diferencia de sanar una enfermedad del cuerpo a librar las almas del poder de los demonios. Fuera de que, juntamente con la gracia de sacar los demonios, tienen

[75] Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges,* Paris, 1961, pág. 313.

[76] VÉLEZ DE GUEVARA, *El Diablo Cojuelo,* Madrid, 1910, Bibliófilos madrileños, pág. 49.

también los Reyes de España la de sanar los *Lamparones*, como escrive Pedro Antonio Beuter, y refieren Valdés, Puente y Solórçano en los lugares referidos". Suprimo, para aligerar, las citas marginales del libro y el lugar en este curioso pasaje que me ha sido señalado por mi eruditísimo amigo Antonio Rodríguez-Moñino. ¿Qué pensaría, hipócrita o socarrón, Pellicer parapetado tras tantas autoridades?

El ridículo mata. Barrionuevo en sus *Avisos*, con fecha 30 septiembre de 1654 refiere: "Remato con una cosa graciosísima. Un médico del Andalucía sustenta en conclusiones públicas que, de la misma manera que los Reyes de Francia tienen gracia de curar lamparones, tienen los de España de curar endemoniados. No es cosa de burla. Andan impresas..."[77] Salta a las claras que España poco o nada se diferenciaba de Francia en materia de creencia y que su *morada vital* no le vedaba admitir que los reyes, sea cual fuere el secreto, poseían virtud de curar. Parece como si el Rey Sabio, soberano ilustrado, habitase otra *morada vital* que sus súbditos, lo que muestra el riesgo de generalizaciones precipitadas.

3. Característica suprema del hispano es su *integralismo*, estilo de vida y expresión que comparten las tres castas españolas. Es tema diseminado a lo largo de *La realidad* y examinado en sus cambiantes facetas: absolutismo personal, vitalismo expresivo, poner en juego el hombre entero, hacer las cosas con toda el alma. Puede igualmente denominarse imperialismo de la persona que es "centro de atracción y referencia para cuanto existe en y en torno de él. El español habla de sí mismo, de sus placeres y de sus dolencias; todo se justifica y se valora desde el momento que es referido a la

[77] Supongo se trata de Gaspar Caldera de Heredia, médico sevillano que por entonces imprime el folleto, descrito y extractado en *Gallardo* n°. 1526 "Si los Señores Reyes de Castilla, por derecho hereditario de su Real sangre, tienen virtud de curar energúmenos y lanzar espíritus. Carta al Dr. Juan Núñez de Castro." Debe tratarse de una especie de ampliación de las conclusiones públicas, pues profesa estar escrito en 1655. Repite las "autoridades" ensartadas por Pellicer, añadiendo al P. Nieremberg.

persona" (pág. 245). "La forma de su vivir diario fue... análoga a la de su creación literaria: un integralismo personal de raíz islámico-judía (pág. 581). En virtud de él, "Cervantes, Quevedo, Lope de Vega... mezclaron sin empacho los aspectos más nobles con los más bajos del hombre" (pág. 246), y nuestra épica acercaba el tema mítico al suceso real, contemplando al héroe tanto en su heroísmo como en su intimidad antiheroica, articulando lo solemne con lo vulgar. Una forma superior de tal estilo se refleja en las letras como en el arte plástico. "Aparece esta técnica vital en *Las Meninas* con perfecta expresión de la figura del creador, del tema de la obra, del proceso de realizarla y de quienes mutuamente la contemplan y se contemplan" (pág. 631). Y el cuadro de Velázquez no es un caso aislado. "Divinas o humanas, las máximas creaciones del español fueron siempre así: una factura en que igualmente se incluyen el agente, la acción y el hecho" (pág. 630).

Aplaudimos sin regateos muchas de estas observaciones que nos hacen volver con ojos nuevos a la visión de las creaciones literarias y artísticas. Sólo nos parece infundado el buscar la raíz en la convivencia con moros y hebreos, y contarlo entre los rasgos que distancian a España del Occidente. Asegura Castro: España "incluye la totalidad del mundo exterior a él en la expresión de su propia vida, por cierto con una riqueza de contenido imposible en la literatura occidental" (pág. 286). A mí me parece que semejantes rasgos culminan en los dos poemas que inician la literatura occidental: en la *Iliada,* en la *Odisea.* El riesgo de estos cotejos precipitados, de estas asimilaciones relampagueantes entre dos culturas o estructuras de las que el historiador sólo conoce a fondo una, es patente. El especialista de la otra, que sabe insertar la cita fulgurante, el pormenor simbólico, en una totalidad vasta, en una conexión de valores que le da sentido diferente, exclama a cada paso: No es eso, no es eso. En cuanto al humanista no especializado, al inclinarse sobre estas radicales simplificaciones, cree reconocer al héroe o rasgo arquetípico, ligeramente remodelado a tenor de las situaciones históricas, las culturas o géneros

literarios. Entre el personalismo español y el islámico o el homérico pone un foso hondo el cristianismo, centrado en la interioridad, en la motivación moral, no en la mera naturaleza del acto o en el gesto ritual. Pero, salvando este foso, muchos rasgos que Castro da como específicos del integralismo español ya en la esfera de la persona, ya en el arte expresivo de los supremos valores, encuentran mayores afinidades en la *Odisea,* por ejemplo. Muchas de las notas específicas del personalismo hispánico definen a Odiseo: "confianza en el poder omnímodo de la persona" (pág. 274); "el héroe es visto heroicamente y a la vez en su intimidad antiheroica" (279); "personalidad de recortado perfil" (280). Fácilmente podríamos asemejarlo, no en su versatilidad o astucia, sino en su entereza, en su tenacidad de acantilado en el mar del acontecer y en las metamórfosis del destino, al Cid Campeador[78]. Odiseo, con su actividad y participación, eleva al nivel de la epopeya lo mismo al porquerizo y sus cerdos o perros, al mendigo y sus andrajos que al palaciano y sus festines, tornándose en quicio y sentido de la infinita variedad de las cosas. ¿Y qué ejemplo más acabado de una escena que englobe la figura del creador, el tema de la obra, el momento de la creación y la gozosa admiración con que el público contempla al héroe, que la escena en que la *Odisea* describe el banquete de los feacios? Odiseo, viendo y oyendo al juglar Demódoco que en el festín cantaba la toma de Troya, rompe a llorar como una mujer recién cautiva y se hace reconocer por sus hospedadores como el héroe de la gesta cantada. Su llanto dramatiza además el contraste entre el mundo heroico abierto a la muerte o la proeza, y el plácido vivir de los feacios para quienes la guerra y su crueldad son asunto de gratas canciones. Tengo para mí que Castro, partiendo en busca de las notas orientales del arte español, ha topado con rasgos de la poesía occidental en su nacedero, como quien buscando la novedad hallase la tradición.

[78] Véase Cedric H. WHITMAN, *Homer and the Heroic Tradition,* Cambridge, Massachusetts, 1963, págs. 297 y ss.

Me parece, por tanto, sobrevalorado el matiz semítico de España, a no ser en la parte transmitida por el cristianismo. Mientras España propende cada vez más a despojarse de sus rasgos orientales, apenas hay hecho significante de su vida y cultura que sea inteligible si no lo relacionamos con valores, actitudes y concepciones comunes a nuestro pueblo con los pueblos de Occidente. (Pero me percato que insensiblemente lo que empezó siendo exposición resbala hacia la polémica. Es hora de acabar).

La realidad, combinando sensibilidad literaria, amplia erudición y perspectivas filosóficas constituye un monumento único de la historiografía española. Aspira a trazar, de una vez para siempre, la estructura vital de España que es su forma de fatalidad, su segunda naturaleza cristalizada por su experiencia histórica. Esta permanencia definitiva de la morada vital ofrece graves reparos y parece en último término producto de una metáfora biológica. Que un pueblo tan maleable en las horas de adversidad haya perdido su plasticidad en las horas de triunfo y exaltación, huele a paradoja más ingeniosa que plausible. Nadie osará negar su inmenso valor como incentivo para la pesquisa. Nos fuerza a revisar nuestros conceptos a la luz de sus teorías y descubrimientos, a tomar en cuenta en nuestros sistemas la honda impregnación de la vida española por moros, judíos y conversos.

Temprano es para separar lo sólido de lo vistoso, para dictaminar en qué medida su enfoque y procedimientos reflejan pasajeras corrientes de la generación que vio la guerra civil, que conoció los campos de concentración y exterminio, que fue seducida por el existencialismo y el psicoanálisis. Signo de vitalidad es que la controversia no se ha apagado en cerca de veinte años transcurridos desde su primera versión. ¿Estaremos frente a una aportación decisiva, o frente a verdades parciales elevadas a absolutas por un hombre de eximio talento?

Arnold Toynbee declaraba hace poco que "si la cuarta parte siquiera de sus generalizaciones no se perdía en las

arenas del tiempo, daría su obra por bien hecha"[79]. Américo Castro proclama esperanzado (pág. 63): "La unidad vital de lo hispánico descansa en la continuidad interior aquí puesta de manifiesto, y que es indiferente sea o no vista con unanimidad. Los datos y los documentos completarán y enriquecerán esta pintura, pero no conseguirán borrar su perfil". *Exegi monumentum...* Radiosa esperanza que no deja de sorprender a quien examina las ideas sucesivas del autor.

[79] Ved MEHTA, *Fly and the Fly-bottle. Encounters with Contemporary British Philosophers and Historians,* Penguin Books, 1965, pág. 124.

2 LA PECULIARIDAD LITERARIA DE LOS CONVERSOS

Releyendo las últimas obras de don Américo Castro, me viene a la memoria aquel dicho que Meinecke acuñó para Taine y que Huizinga traspasó al autor de *La decadencia de Occidente:* que Spengler hizo más por la historia con sus grandes errores que otros con sus pequeñas verdades[1]. Los más vulnerables de sus libros encierran páginas de subido valor. La novedad de sus tesis y el talento para dramatizarlas –arte de juglaría más que de clerecía– han alborotado la apacible ciudad de Clío, suscitando pesquisas y polémicas. Es el gran agitador de la historia, con su continuo tejer y destejer hipótesis encaminadas a reclamar para el semitismo nuevas provincias de la cultura española.

Su atención ha gravitado recientemente hacia la función, dentro de la sociedad y literatura del Siglo de Oro, de lo que llama "casta hispano-hebrea". A los neocristianos y a su peculiar disposición interior atribuye una importancia preponderante en las ideas y las letras, lo mismo en el siglo XV, cuando descuella Fernando de Rojas, que en el XVI y XVII. El hecho de poseer en la trama carnal un hilillo de *raça* –un abuelo *ruano* morador en la rúa mercantil y por ello tildado de impureza de sangre, o un rebisabuelo bautizado en pie– se convierte en clave de las actitudes o modos de sensibilidad que antes nos parecían explicables por el ambiente, el juego literario o las experiencias visibles. Lo que hasta ayer apenas trascendía de la anécdota biográfica[2], ha pasado a

[1] Johan HUIZINGA, *Men and Ideas,* Nueva York, 1959, pág. 60.

[2] Amador de los Ríos y Menéndez Pelayo atisban mucho más. Este último llegó a escribir: "Nada más repugnante que esta interna lucha de razas, causa principal de decadencia para la Península" (*Historia de los heterodoxos,* edición nacional, II, pág. 471).

ser el eje de la vida práctica, la motivación del estilo, el secreto de la visión del mundo, de la aspiración mística, de la vocación evangélica.

Los seguidores, contentos de seguir adalid tan famoso, han remedado –y frecuentemente extremado– las demasías de Castro. Se ha rehabilitado, con signo inverso, el racismo inquisitorial, orientado ahora contra la "sangre de los godos" y el hijo de la tierra. Van madurando los tiempos para que, redivivo Torrejoncillo y vueltas las tornas, se escriba un *Centinela contra cristianos viejos.* La prisa por embarcarse en la flota de los descubridores, el alborozo de explorar un asunto todavía no esquilmado y prometedor, disculpan las chapuzas abundantes de los nuevos *linajudos.* ¿Quién ideará y articulará el oportuno Estatuto de la impureza de sangre, es decir, las reglas y signos que permitan identificar al "converso" y descubrir sus rasgos distintivos en el campo de las ideas y las letras? Son dos problemas que reclaman métodos diferentes. La pesquisa de linaje, que exigirá la consulta de los fondos equivalentes al registro civil –archivos de Inquisición, Ordenes y Colegios–, y el estudio de testimonios fidedignos dispersos en obras literarias e históricas podrán frecuentemente conducirnos a certezas, o, por lo menos, a convencimientos. El deslinde de los modos de pensar y sentir, de las formas de expresión características del "neocristiano", presentará casi siempre incertidumbres y opciones espinosas.

Me propongo aquí una doble tarea. Primero, revistar las recientes tentativas de asignar a la llamada "casta hispanohebrea" un conjunto de rasgos peculiares, y de vincularlos a su disposición interior. Segundo, ejemplificar con el caso de Juan de Mena las dificultades de la investigación de linaje carnal y de entronque espiritual en el siglo XV, el siglo en que la cosecha de notas semíticas o neocristianas promete menos inciertos resultados.

I. LAS GENEALOGIAS IMPROVISADAS

Permítaseme antes una fugaz referencia a los sucedáneos de la auténtica pesquisa genealógica, la cual, por lenta y laboriosa, parece haber amedrentado a los buscadores de conversos. Ha sido sustituída por la enumeración caótica de indicios, por la corazonada o augurio que llega con la deseada rapidez a fulminantes afirmaciones. (Hay honrosas excepciones que no invalidan la regla general). Ni los apellidos (los usados después de la expulsión de 1492 son ordinariamente comunes a viejos y nuevos cristianos[3]), ni la profesión, ni los viajes, ni las banderías encierran fuerza probatoria. Lo que no quita que los adivinos –dada la creciente mezcla de linajes– consigan acertar. Se logra atinar con procesos desatinados. Sin embargo no conviene olvidar lo que escribía Collingwood: el problema del historiador es "interpretar el material actualmente disponible, no anticipar descubrimientos futuros"[4].

[3]Don Francisco RODRÍGUEZ MARÍN, por ejemplo, asegura en sus *Documentos referentes a Mateo Alemán,* Madrid, 1933, pág. 54, que todos los Alemán de Sevilla eran conversos "descendientes de aquel Alemán, mayordomo de la ciudad de Sevilla... que murió quemado en el brasero de la Inquisición". Lo pongo en duda. Basta abrir a José GESTOSO, *Noticias inéditas de impresores sevillanos,* Sevilla, 1924, para topar con Jacome Alemán, Justo Alemán (pág. 17), Cristobal Alemán (pág. 20), etc., impresores cristianos venidos de Alemania o familiares suyos. A título de curiosidad anotaré que la Biblioteca Nacional de Madrid, Ms 6176, guarda la obrita visionaria y apocalíptica de un maestro Juan Alemán, fraile de la Orden de Sancti Spiritus, escrita antes de la toma de Granada, cerca de Gibraltar. Para la genealogía de Mateo Alemán, nos fiamos de la palabra de Rodríguez Marín, que, en la obra y página antes citadas, prometió publicarla, Murió 10 años más tarde sin cumplir su propósito. Acaso porque no estaba seguro del hebraismo de Juana del Nero, la madre de Alemán, de familia florentina, según Claudio GUILLEN (*Los pleitos extremeños de Mateo Alemán,* "Archivo Hispalense", 103-104 [1960], pág. 403).

[4]R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History,* Nueva York, 1956, pág. 80.

II. ¿SON LOS CONVERSOS UN GRUPO APARTE EN LA ESFERA DE LAS LETRAS?

A. Domínguez Ortiz, en un libro excelente y de primera mano, se planteaba para los "conversos" del XVII una cuestión importante: ¿"Forman los conversos un grupo ficticio, como los de Fernández, o tienen notas específicas comunes? ... Aún suponiendo resuelto en sentido afirmativo el enigma de la influencia de los factores raciales sobre los espirituales, nada es menos seguro que la unidad racial de los judíos españoles. Aún tiene menos sentido englobar en una sola clase a judíos personalmente conversos y a sus descendientes, de los que a no pocos apenas tocaba un remoto vestigio, una gota de sangre quizás ignorada del propio interesado"[5].

La respuesta –que, para hacer justicia a una situación intrincada y mudable, habrá de ser compleja, cambiante y matizada– corre a cargo de los historiadores generales. A mí, interesado en la mentalidad y sensibilidad literaria de los nuevos cristianos, me interesa subrayar la disparidad entre grupos sociales y grupos culturales. Cada individuo se inserta en múltiples cuadros de la sociedad y de la cultura que no coinciden entre sí[6]. Mirando a la cultura, no vislumbramos la menor uniformidad ni en la visión del mundo, ni en la expresión literaria de los neocristianos. Ni siquiera a los más descollantes logramos asignarles rasgos distintivos comunes denotadores de "casta". Críticos bien capacitados para la tarea no consiguen identificar el hebraísmo, ni en la creación dramática de Fernando de Rojas, ni en el pensa-

[5] *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna,* Madrid, 1955, pág. 17.

[6] Acerca de los varios sistemas sociales y culturales, véase Pitirim A. SOROKIM, *Modern Historical and Social Philosophies,* Nueva York, 1963, págs, 202-206, donde este autor resume sus teorías, más largamente desarrolladas en *Social and Cultural Dynamics,* Nueva York, 1937-1941, 4 tomos.

miento de Luis Vives[7]. Sea cual fuere el poso amargo dejado en su alma por sus experiencias vitales, la obra no lleva huellas visibles que la aislen y coloquen al margen de la cultura cristiana, del universo literario que la envuelve.

El converso, si admitimos que de una parte se halla ligado por lazos y gravitaciones invisibles a sus hermanos de "casta", de otra parte pertenecía a diferentes grupos de sociedad, mejor o peor articulados. En la política, esfera más visible, cada vez que surge una disensión nacional, hay conversos de uno y otro partido; las líneas divisorias no son las de la casta. Cuando Fernando el Católico y su nieto Carlos, separados por ambiciones de poder y reinado, tienen cortes diferentes, junto a Fernando están los "marranos" aragoneses opuestos a Las Casas y apoyados en bastantes neocristianos de Castilla, mientras la corte de Carlos, a la que afluyen los previsores del porvenir, pulula de conversos a tal punto que Erasmo, observándolos, piensa que España está en manos de los hebreos. Y en la guerra de las Comunidades, si de parte de los comuneros hay, como recientemente se probó, abundantes neocristianos, los que aplastan la rebelión son magnates nada "limpios", v. g. el Condestable, el Almirante, el Duque de Alba, para no citar nombres de menor cuantía. En otros sectores, si los conversos se unen en la lucha contra los Estatutos y en la interpretación del cuerpo místico como principio que iguala a todos los miembros de la Iglesia –mientras ciertos fanáticos de la "limpieza" teorizan que los miembros inferiores, es decir los conversos, han de estar sumisos a los superiores o cristianos viejos– también se insertan en múltiples cuadros sin relación a la "casta". Por esa íntima trabazón, se integran en la comunidad y pueden, como escritores, ser exponentes del mundo español en que se mueven y bañan. Sus anhelos, su

[7] Aludo a Marcel BATAILLON, *La "Celestina" selon Fernando de Rojas,* París, 1961; y al hebraista José M.ª MILLÁS, *La ascendencia judaica de Juan Luis Vives y la ortodoxia de su obra apologética,* "Sefarad", XXV (1965), páginas 59-66. Dice Millás: "En nada se traslucen en la obra apologética de J. L. Vives sus orígenes judaicos... Lo mismo podríamos decir de sus otras obras".

sensibilidad, su visión del cosmos coinciden con las de los grupos a que pertenecen. Tomemos, por ejemplo, a Luis de León, cuya bisabuela Leonor de Villanueva había salido en un auto de fe, legando el sambenito a la familia. En la órbita de aristócratas y eclesiásticos en que giraban sus familiares, era tacha común poseer un hililillo de "raça". Al entrar en religión y ocupar cátedra en Salamanca, ingresó automáticamente en dos sistemas poderosos de tradiciones culturales que le moldearon: la Universidad y la Orden de San Agustín. Sus gustos literarios le adhirieron al círculo de humanistas con quienes compartía la pasión por Horacio y la poesía italiana. Nada de ello le inculca un sentimiento de menosvalía o enajenamiento. Su biblismo, si le hace blanco de malsines, también le vincula a excelsos cristianos viejos, como Arias Montano. Es plausible ligar a su conciencia de converso el arrebatado alegato de los *Nombre de Cristo* contra la cizaña de los Estatutos y la guerra de los linajes; es admisible que le haya espoleado en sus estudios hebreos el saber que por sus venas corría sangre de patriarcas y profetas, aunque compartía tal dedicación con hombres insignes de su Orden, como el general Egidio da Viterbo. Pero concentrarse astigmáticamente sobre este hilo de la casta desfigura y falsea la estructura del tapiz. La grandeza de Luis de León consiste en haber expresado, con mejor voz, los conceptos y sentimientos de su orbe español y cristiano.

III. EL OTRO LADO DE LA CUESTION

Estas consideraciones no satisfacen a la escuela de Castro, que a toda costa ambiciona descubrir lo peculiar del converso. Le sobran doctrinas en que apoyarse. Sartre ha sostenido que todo escrito es autobiografía mejor o peor disfrazada, y que la forma del disfraz es también representativa y reveladora del hombre. En Sartre hacen pensar ciertos análisis de Castro, si bien éste metamorfosea y adapta a sus necesidades cuanto adopta de otros. Para no dejarme extraviar por mis impresiones, me escudaré tras

Manuel Durán que, en un reciente artículo[8], escribe: "La dimensión imperativa de la persona, *la interiorización de los problemas angustiosos y la proyección en obras de arte* (mío el subrayado)... han encontrado en él (Castro) un observador de perspicacia y sensibilidad sencillamente extraordinarias". Lo que puede remitirnos a la teoría y práctica del existencialista francés: "Il faut pour Sartre, selon la méthode qu'il expose dans la *Critique de la raison dialectique,* retrouver le jeu de l'intériorisation du réel et de l'extériorisation du moi: comprendre l'époque où vit l'auteur, et comment il la vit, comprendre son enfance et le milieu familial à partir de quoi il écrit"[9].

Bello programa, por desgracia inaplicable al estudio de los conversos, sobre los que no poseemos –como Sartre poseía al retratar a Baudelaire o Flaubert– memorias, confesiones, cartas íntimas con que carear y constrastar la obra literaria. Aunque Sartre declare que el psicoanálisis carece de base teórica y se reduce, en Jung y parcialmente en Freud, a una mitología inofensiva, podemos combinar existencialismo y psicoanálisis, postulando que la conciencia de *casta* es un trauma psíquico cuyas reverberaciones se reflejan en la vida entera y se traslucen lo mismo en incidentes triviales que en coyunturas graves. Cabe igualmente buscar armas en teorías cercanas o afines. El profesor de Harvard, Stephen Gilman, ha mencionado, en su reciente ensayo sobre el *Lazarillo,* sugestiones de Kenneth Burke. Burke pretende que la literatura es acción simbólica, que las formas poéticas "son estructuras simbólicas destinadas a darnos armas con que enfrentar situaciones dadas históricas o personales"[10].

[8] *Américo Castro y la idea de la historia,* "Insula", 245, (abril 1967), pág. 13.

[9] Jean-Jacques BROCHIER, *Les huns et les autres,* "L'Arc", núm. 30 (dedicado a Sartre), pág. 65.

[10] K. BURKE, *Attitudes towards history,* Boston, 1961, pág. 57. Convendría, acaso, añadir, por su difusión, la hipótesis de Edmund WILSON en *The Wound and the Bow.* El mito de Filoctetes, con su

Los modos de crítica se justifican por sus frutos. Tan refinada técnica, adecuada quizás para servir en casos concretos, en análisis de subjetividades, funciona mal cuando afrontamos problemas generales, cuando escudriñamos las notas distintivas, los estigmas literarios de un conjunto como los conversos.

Como simple arrebato teórico hemos de calificar ciertas generalizaciones fundamentadas en datos insuficientes, por ejemplo la afirmación de Castro: "Erasmistas, es decir cristianos nuevos"[11]. Basta evocar los nombres de Bartolomé de Carranza, de Juan Maldonado, del inquisidor Manrique, de Miguel de Eguía, de Furió Ceriol, –a todos los cuales, mientras no aparezcan pruebas en contrario, habrá que considerar cristianos viejos– para ver la imprudencia de aserto tan temerario. En pura lógica, nada nos fuerza a saltar de la anécdota a la categoría, ni a inferir del hecho de que Santa Teresa tuviese un abuelo judaizante, la portentosa conclusión de que el misticismo español es cosa de judíos. No basta que determinados pensamientos, sentimientos y expresiones comparezcan en varios neocristianos para considerarlos como adscritos e inherentes al alma conversa.

Max Weber introdujo en la historia de los valores éticos y culturales un recurso sumamente útil en el comienzo de la pesquisa: el recurso de construir un modelo ideal –ideal no por encarnar una moralidad acrisolada, sino por concretar y sintetizar un conjunto de fenómenos particulares que no se hallan en la realidad histórica con tal pureza conceptual. La comparación del individuo concreto con el modelo ideal ayuda a *comprender.* Castro parece llevar en la mente un modelo, con variantes, de cristiano nuevo, construído eliminando rasgos no originales, aupando y abultando las notas características. De las notas caracterizadoras nos ha dado algunas veces enumeraciones más o menos cumulativas, por

---

herida enconada y su arco sin el que no se puede tomar Troya, representa que el arco, o poder del arte, va unido a la herida o lesión del alma. La herida sería aquí la conciencia de "casta".

[11] *Cervantes y los casticismos*, Madrid, 1967, pág. 136, nota.

ejemplo en *La realidad histórica de España* (México, 1954), pág. 543; o en *Cervantes y los casticismos,* pág. 113. Las imágenes mentales acentúan rasgos diversos y, completadas con otras, podrían integrarse en uno o varios conjuntos coherentes y racionales. Pero, aunque de cuando en cuando haya tentativas de alzar una construcción unificada gracias al método de la simpatía psicológica que se sitúa en el lugar del actor, ordinariamente triunfa la "intuición" aislada, la laxitud imaginativa. Así Cristóbal Colón y Bartolomé de las Casas se desenmascaran como conversos al invocar a la Santísima Trinidad[12]. Nos preguntamos: aunque algunos neocristianos del XV, para mostrar su agresivo cristianismo, recalcasen su creencia en la Trinidad, ¿por qué un cristiano sincero no puede mostrar públicamente su adhesión a un dogma central de su fe sin ser tildado de converso? La mayoría, por no decir la totalidad, de los rasgos que se supone marcan a la casta hispano-hebrea, son comunes con ciertos tipos de cristiano viejo: no separan sino que unen. Castro pretende eliminar del horizonte del cristiano viejo actitudes, conceptos, sentimientos que, si son minoritarios, no dejan de observarse parejamente en individuos de sangre pura e impura. Hubo muchas variedades de cristianos viejos y nuevos. No podemos reducir las características del cristiano viejo al "solemne y sosegado no razonar" (*Cervantes y los casticismos,* pág. 28), ni tomar el gracejo de Cervantes, al poner en boca de un rústico la patochada de que el leer y escribir "son quimeras que llevan a los hombres al brasero" de la Inquisición, como un dogma nacional (*ibidem,* 116-117), ni hacer consistir el cristianismo "limpio" en las "místicas bodas del tocino con el alma" (*ibidem,* pág. 92). Del nivel de la historia hemos saltado al de la chuscada sarcástica[13].

[12] *Cervantes y los casticismos,* págs. 275 y 279.

[13] Castro ha revelado el tema, tan frecuentado por los cómicos, de la tocinofobia o tocinofilia, hasta convertirlas en uno de los signos del converso. Criterio inseguro: mientras Arias Montano, cristiano viejo, dice que el cerdo le sienta mal, Luis Vives, el más hebreo por

Muy grande parte de los nuevos desenmascaramientos de conversos reposa en bases endebles, en juicios previos, en "tenía que ser". El estirar los argumentos, el abandonarse a la conjetura compensan tantos años de tapujos, de esconder la sangre hebrea de Santa Teresa, bien sabida por los teresianos, según parece, desde don Vicente de Lafuente. Pero no debemos renunciar al rigor del método ni entregarnos a los placeres de la imaginación.

IV. LA ADIVINACION Y SUS LIMITES

Quizá no falte quien, confiado en que por simpatía psicológica ha penetrado en los recovecos del alma "conversa", defienda el presentimiento, la conjetura desatada. Américo Castro proclama la legitimidad de afirmar, sin base documental, el origen hebreo de Antonio de Nebrija: "Tengo otras razones para afirmar el casticismo judaico de Nebrija, como las tuve para hablar del judaismo de Diego de Valera, de Luis Vives y de Teresa de Jesús antes que los documentos lo demostraran". Examinemos los tres casos.

Lo que en último término se busca es el valor objetivo y metódico de los argumentos que le sirvieron para entrever la sangre hebrea de los tres. Pero como Castro atribuye a la prioridad una fuerza decisiva, será oportuno registrar los antecedentes impresos de sus tres adivinaciones.

España en su historia (Buenos Aires, 1948) incluye un apéndice rotulado *¿Fue Vives un converso?* donde, para apoyar el judaísmo del humanista valenciano, enumera los rasgos más salientes de su sensibilidad y pensamiento. Empieza nombrando a su predecesor en la hipótesis conversa: "Ya sospechó J. Amador de los Rios *(Historia de los judíos,* III, 14, 44) que Luis Vives pudiese descender de familia de *conversos*" (pág. 682). En realidad el texto

---

la sangre de nuestros pensadores eminentes, es un alabador del puerco y de sus excelencias, en los Diálogos que para escolares compuso. Véanse los textos en el mencionado artículo de Millás.

pertinente se halla en el tomo I, 14, nota 1, donde el historiador de los judíos de España escribe afirmando más que sospechando: "Entre ellos (= los hijos de Judah) se cuenta el sapientísimo Luis Vives: incluyó entre sus obras literarias y filosóficas su tratado *De veritate fidei christianae* en que combatió duramente el judaísmo. Tal vez, al verificarlo así, se sentía movido del anhelo de apartar de sus trabajos filosóficos toda sospecha y sombra de mosaísmo, pues que Luis Vives, como otros muchos ilustres varones, parecía descender de conversos". Y a continuación, errando fecha y nombre, adelanta el dato de cómo la casa del rico mercader Juan *(sic)* Vives, en 1510 –la fecha real es 1501–, fue arrasada por la Inquisición. No muy seguro, acaso, de los pormenores, promete, y no cumple, puntualizar más tarde los hechos. Amador escribía en 1875. Un lustro después Juan Bautista Perales, en su *Continuación de las Décadas de Gaspar Escolano* (Valencia, 1880), tomo III, pág. 514, vincula la sinagoga clandestina arrasada por el Santo Oficio a la familia Vives, contando cómo fue quemada la dueña Na Vives y su hijo Miguel Vives por sentencia inquisitorial[14]. A la luz de estos datos no era preciso ser zahorí para conjeturar el hebraísmo de la familia Vives. Castro va más lejos, ligando el judaísmo de sangre a un presunto judaísmo de mente y sentimientos y convirtiendo al humanista en tipo del "hombre hispano-judaico". Este judaismo se traslucirία en rasgos característicos: en su ascetismo huraño, en su devoción sorprendente para un seglar, su utopismo idealista, su mordacidad crítica. "Vives no engrana con nada de la España cristiana de su tiempo y sí con mucho de su tradición judaica" (Castro, *obra cit.*,

[14] Tomo los datos acerca de Juan Bautista Perales de *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives. I. Proceso contra Blanquina March, madre del humanista,* por M. de la Pinta Llorente y José María del Palacio y del Palacio, marqués de Villarreal de Alava (Madrid, 1964), págs. 95-97. Allí encontrará el lector, en "Una información erudita y complementaria" con que el marqués de Villareal cierra su libro, más noticias sobre el caso.

pág. 685). Intenta corroborar lo hebraico de su ascetismo con dos trozos significativos, uno sobre la vanidad y caducidad del mundo, y sobre el cuerpo como sentina de barco o cloaca ruinosa, otro sobre los graves inconvenientes de los casamientos por amores. ¿Será verdad que semejantes actitudes y manifestaciones son ajenas al cristianismo de la época y peculiares del judaísmo? El tema del mundo caduco y vano salta a cada paso en las páginas de un siglo que tenía como libro de cabecera la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. La repulsión del cuerpo, la bajeza de las funciones de excreción y generación constituyen un tópico vivo desde los Padres de la Iglesia: brota de la conjunción del cristianismo y neoplatonismo, se desarrolla en la Edad Media en numerosos tratados *De contemptu mundi*, penetra en nuestro Siglo de Oro (véase, por ejemplo, Otis H. Green, *Spain and the Western Tradition. The Castilian Mind in Literatura from El Cid to Calderon*, Madison, 1964, tomo II, págs. 137-145), y aun florece pujante en Quevedo y el P. Nieremberg. Los dos trozos antológicos que más lo propagan son tal vez el cap. I del Papa Inocencio III, *De miseria humanae condicionis;* y el cap. III de las *Meditationes* de San Bernardo, que entre otras injurias llama al cuerpo *sacus stercoris.* Vives, no sin eslabones intermedios, amplifica esta idea. En cuanto a la religiosidad de los laicos, el erasmismo llevaba en su bandera la "pietas litterata" y la noción de que el estado matrimonial era tan perfecto como el eclesiástico. Por último, la desconfianza del casamiento por amores ha cuajado en refranes, los *evangelios chicos* del vulgo español. Recordemos que tan excelente conocedor del pensamiento de los hebreos españoles como Millás rechaza el hebraísmo de las ideas de Vives. ¿Qué queda del hebraísmo mental y sentimental de Vives conjeturado por Castro? Lo pasmoso es que, dadas sus circunstancias biográficas y su amor filial, haya demostrado tal despego por la tradición de sus padres, hebreos que pagaron tan cara su fidelidad al pasado.

Por lo que toca a Santa Teresa, aunque interiormente la estimase de sangre semítica, *España en su historia* (1948)

no contiene tal afirmación o conjetura, sino que dice simplemente: "El enfoque lírico de un 'yo' que habla de sí mismo no aparece hasta... el Arcipreste de Hita..., aunque la auténtica confesión de la intimidad de una vida no ocurra sino en Santa Teresa, *inclusa también en la tradición oralmente viva de la espiritualidad musulmana"*[15]. Ni una palabra sobre la "casta", si bien para entonces Narciso Alonso Cortés, en su artículo *Pleitos de los Cepedas* ("Boletín de la Real Academia Española" [1946], págs. 85-110), había publicado las pruebas documentales de que Santa Teresa, por su abuelo paterno sambenitado en la Inquisición de Toledo, descendía de linaje de conversos. En 1954, ya enterado, escribía: "Acaba de descubrirse que la familia de Santa Teresa de Jesús era también judía. Santa Teresa ha de considerarse como otra gran figura inclusa en la línea cristiano-oriental. Su especial autobiografismo me había hecho pensar en conexiones islámicas o judaicas" (*La realidad histórica de España,* págs. 539-540). Doce años más tarde puntualizará el rasgo específico que le indujo a sospechar: "Teresa de Jesús sentía a Dios en su cuerpo, en sus sensaciones, en forma desconocida para los místicos europeos (esto me hizo sospechar la presencia de un latente e inconsciente semitismo, luego confirmado por los documentos" (*Cervantes y los casticismos,* págs. 6-7). Note el lector que la "tradición oralmente viva de la espiritualidad musulmana" se ha ido convirtiendo en "latente e inconsciente semitismo".

No es la invasión de los dominios espirituales por el cuerpo un fenómeno ignorado por la poesía o la mística occidental. En la poesía, John Donne, el poeta metafísico, nos ha dado un ejemplo relevante: "Her pure and and eloquent blood / Spoke in her cheeks and distinctly wrought / That one migth almost say, her body thought". Lo que tal vez podría traducirse así: "su sangre pura y elocuente / hablaba en sus mejillas, hervía tan vehemente /

[15] *Obra cit.*, pág. 281, nota.

que casi se diría que su cuerpo pensaba"[16]. En la mística era fácil la cosecha de textos. El mismo Castro, para mostrar el influjo de los místicos nórdicos sobre Bernardino de Laredo y Teresa de Jesús, había alegado un fragmento de la *Subida al monte Sión* del franciscano que pintaba los efectos, en el cuerpo, del amor divino: "Eso que decís es un licor suave que se levanta de cerca del corazón, e cunde hasta que llega a él, y hace este movimiento alegre; e muévese otro humor en el bazo, y cunde por todo el cuerpo, y hace esotro movimiento al contrario; e dígoos que *oí esto en París a mi maestro* que nos enseñaba"[17]. ¿Por qué Castro veinte años después afirmaba que el sentir a Dios en el cuerpo de Santa Teresa constituía un modo no europeo, debido a inconsciente sustrato oriental? Perplejo y mal seguro de mis pasos en la *via mystica,* consulté a Don Pedro Sáinz Rodríguez, nuestro más afamado especialista, director de la colección, excelente aunque escasamente difundida, *Espirituales españoles,* cuyos doctos prólogos suelen ser revisados y a menudo, silenciosamente, colaborados por él. Su respuesta, de la que apenas extraigo algunas frases, no me dejó lugar a dudas acerca del seguro entronque de Teresa de Jesús con la mística europea. Santa Teresa, lejos de representar una corriente peregrina, extranjera a la tradicional del Occidente, suele ser considerada como una integración, un común denominador de la mística cristiana. El zócalo de su estatua, en la iglesia de S. Pedro de Roma, la llama justamente "mater spiritualis", madre fecunda de movimientos espirituales. Lo que eleva a Santa Teresa por cima de los otros místicos es la claridad y la gracia vivaz con que acertó a expresar los estados de alma y las alteraciones físicas, las sensaciones y experiencias

[16] Estos versos de Donne figuran en el largo poema *Second Anniversary,* consagrado a Elizabeth Drury. Acerca del tema, hay un curioso ensayo de Kenneth BURKE, *The Thinking of the Body,* incluído en *Language as symbolic action,* Berkeley, 1966, págs. 308-343.

[17] Américo CASTRO, *Santa Teresa y otros ensayos,* Madrid, 1929, pág. 21, nota 2.

comunes a la mística universal, parecidas a las de Catalina de Siena o Magdalena de Pazzis.

Repecto a Diego de Valera, la conjetura llegaba tarde, pues su pertenencia a la clase de cristianos nuevos había sido tres años antes demostrada por J. Simón Díaz en *El judaísmo de Mosén Diego de Valera* ("Rev. de Bibliografía Nacional", VI, [1945], págs. 98-101). Castro no informado, al escribir *España en su historia*, de las pruebas de archivo, la dedujo de sus orígenes familiares: su padre era médico de don Juan II, época en que los físicos de los reyes solían ser o hebreos o bautizados en pie. La vio confirmada por el cap. IX del *Tratado de la verdadera nobleza* donde Valera pondera la nobleza de los hebreos, que retienen después de convertidos. Sus otros indicios –ser embajador, invocar la Trinidad, mencionar en cartas a reyes y magnates la bajeza de su estado– parecen endebles y equívocos. Las bases sólidas de la conjetura son las circunstancias biográficas y las manifestaciones de sabor directo y personal en pro de los cristianos venidos del judaísmo. Supongo que arrojaría nueva luz la extraviada "Respuesta que dió Mosén Diego de Valera a Fr. Juan Serrano, maestro en Sagrada Teología, sobre algunas proposiciones que dijo en un sermón... en la ciudad de Cuenca año de 1459 acerca de los decendientes de linage de judíos convertidos a nuestra fe católica": la menciona R. Foulché-Delbosc, *Manuscrits hispaniques de bibliothèques dispérsées*, París, 1913, pág. 14, núm. 129.

Hemos visto, en los casos de Vives y Teresa de Jesús, qué infundadas son las inferencias apoyadas en supuestas peculiaridades de pensamiento y sentimiento que, examinadas, resultan ser comunes a cristianos viejos y nuevos. Castro nos da útiles y penetrantes observaciones de pormenor. Pero su hipótesis central, la de que existe una mentalidad y una sensibilidad distintiva de los conversos, parece errónea y la creencia de que posee un instinto infalible para rastrearla, le lleva a conjeturas temerarias.

Entre las temerarias, incluiría yo las novísimas presunciones –aireadas en *La Celestina como contienda literaria*–

de que los fundadores del teatro en España y Portugal, Juan del Encina y Gil Vicente, eran conversos. Por acortar razones, me contentaré con alegar, en el pleito portugués, la autoridad del I. S. Révah, especialista en Gil Vicente y conocedor, como nadie, de los archivos inquisitoriales y de la historia judaica, el cual me confiaba que, aunque pocas cosas le darían mayor placer, no conocía pruebas del origen hebreo de Gil Vicente. En el pleito español, Ricardo Espinosa Maeso, cuyas pesquisas publicadas en 1921 y 1927 arrojaron tanta luz sobre las biografías de Juan del Encina y Lucas Fernández, me refirió que había encontrado en los archivos salmantinos un litigio en el que comparecía, como testigo, el padre de Juan del Encina: de las actas se infería claramente, a su juicio, que el padre del fundador de nuestro teatro era cristiano viejo y pobre[18]. Lo que rectifica las novísimas teorías de Castro sobre la raíz y origen de nuestro arte dramático y muestra, además, que las conjeturas, usadas con parsimonia, no deben ser dadas como realidades. La máxima de "también la verdad se inventa", buena para los poetas, no ha de figurar entre los fueros del historiador cuando se agitan problemas sometidos al registro civil.

V. ¿FUE CONVERSO EL AUTOR DEL LAZARILLO?

No cabe aquí recurrir a documentos de escribano, mientras el autor permanezca sin nombre. La escuela de Castro, deseosa de atribuir a neocristianos la mayor cantidad posible de las grandes creaciones literarias, ha tentado la prueba por indicios. Stephen Gilman, reforzando presunciones de Castro, ha tratado de corroborar la conjetura de que el autor era de la "casta hispano-hebrea". Quisiera detenerme en su ensayo *The Death of "Lazarillo de Tormes"*, en el que despliega su poder de análisis y la riqueza de sus lecturas[19].

[18] Lamento que el incansable investigador guarde tanto su luz bajo el moyo y no imprima sus numerosos hallazgos documentales.

[19] *The Death of "Lazarillo de Tormes"*, "PMLA", LXXXI (1966), págs. 149-166.

Su propósito es fijar el sentido y estructura de los primeros tres tratados, del ciego, del clérigo, del escudero, interpretados como presentación irónica del mito del "birth and rebirth", del morir y renacer. Examina la manera de articularse el relato en torno a dos temas esenciales, uno físico, otro espiritual: el tema del hambre que da la materia y escalonamiento del cuento, y el tema de la oración que nos acompaña a lo largo de los amos, como si Dios fuese un "amo a lo divino". Pero sus tres concepciones más ahondadas son: la primera, originada en Castro, la del anónimo autor como persona desolidarizada de su mundo, ajenada, extraña al cuerpo social, muy semejante en actitudes a Fernando de Rojas, coincidencia "which to my mind makes Castro's belief that the latter was also a converso almost self-evident"[20]. A poner de relieve el neocristianismo del autor viene la segunda concepción, la de la novelita como "aggression... against the myths of his own century, myths of providence and religious ceremony as well as those of heroism and love"[21]. (Al irónico tratamiento de la Eucarística y la salvación, condicionada por ella, designa con el vocablo *desacramentalization*). La tercera, basada en la sugestión del nombre —Lázaro muerto y resucitado en el Evangelio—, apoyada en rico despliegue de pasajes entretejidos respaldada por citas de modernos estudiosos de la religión y el mito, explica el libro entero como analogía irónica del tema arquetípico de la muerte y resurrección, "death and rebirth". El primer tratado pintaría la muerte luchando con la inmortalidad orgánica asegurada por el vino; el segundo, la creciente, obsesiva conciencia de la muerte, experimentada por Lázaro de paso en el episodio de Lázaro-culebro a quien apalean y dejan sin sentido; el tercero contendría la pintura de la vida-muerte o vida fosilizada en que la casa es tumba, lo que gráficamente insinúa el pasaje del entierro con el planto de la viuda.

[20] *Obra cit.*, pág. 155, nota 27.

[21] *Ibid.*, pág. 162, nota 54.

Sentimos vivo placer acompañando a Gilman en este buceo de profundidades, en esta caza de equivalencias simbólicas, en esta construcción de niveles exegéticos variados y concordantes. Pero recelo que nos hace perder de vista, a veces, la primera –y no por aparente menos esencial– cara de la obra, que es una historia verosímil con pretensiones de sucedido: una historia dada como real. Por ejemplo, Lázaro durmiendo a los pies de su amo en el camastro es meramente considerado como emblema, como uno de los perros de piedra que fielmente guardan el sueño eterno de los grandes personajes en sus sepulcros de mármol. No parecen los sepulcros con lujo de esculturas muy ajustados a la figura del escudero muerto de hambre. En cambio, la postura de Lázaro, tumbado en la cama a los pies de su amo, se ajusta plenamente a los usos y costumbres de la época: compárese la *Comedia Serafina,* escena de Ilia y Artemia[22]. Pero aquí sólo quiero enjuiciar la visión de la obra como revelación del alma conversa y la "desacramentalización" como denunciadora de la "casta" del autor.

No podemos aceptar que Dios, o la sociedad, hayan forjado dos especies de cristianos: el cristiano viejo, de una pieza, monolítico (que dicen ahora), sin problemas íntimos ni alma desdoblada, sin sentido crítico ni reconcomios o amarguras interiores que puedan rezumar en su obra; y el cristiano nuevo, perennemente condenado a tener el alma partida, ente "marginal", "ajeno y extraño" al universo que lo envuelve, resentido y rencoroso hacia la sociedad, o refugiado en la emigración interior. Tal suposición no pasa de conveniencia argumental, de petición de principio que contradice rotundamente cuanto sabemos de la naturaleza humana. No quiero decir con esto que la literatura de los neocristianos no pueda encerrar, dentro de una mentalidad y sensibilidad comunes, notas, toques diferenciales

[22] *Comedia llamada Selvagia* compuesta por Alonso de VILLEGAS SELVAGIO, *Comedia Serafina,* Madrid, 1873, págs. 350-351. Véase también *La Celestina,* acto I, escena en que la alcahueta recuerda al criado Pármeno: "Acuérdaste quando dormías a mis pies, loquito? ".

relacionados con la conciencia de "raça", pequeños enigmas más o menos descifrables. Hay libros que uno siente erizados de alusiones oscuras —pensemos en *La Pícara Justina,* en la *Vida de Gregorio Guadaña.* Pero no a cada obra, y menos al *Lazarillo,* debemos aplicar el método de "Adivina adivinanza / qué quieren decir la fuente / el cantarillo y el agua", para acabar descubriendo esotéricos mensajes que ningún contemporáneo acertó a leer. Creo que Stephen Gilman desfigura la intención del autor del Lazarillo cuando opina que su mensaje es: ¡Abajo el honor, la fe, el amor y la respetabilidad! (*obra cit.*, pág. 150); o cuando descubre en él una "agresión contra los mitos de su siglo, mitos de providencia y ceremonial religioso".

¿Cómo crítico tan inteligente llegó a conclusión tan exorbitante? El motivo principal reside, a lo que pienso, en una errada interpretación de la practica —frecuente en escritores del XVI y XVII— de asociar a situaciones enteramente profanas, a momentos de comicidad o erotismo, imágenes sacras y analogías con los dogmas centrales del cristianismo: sacramentos, pasión, otro mundo. El autor del Lazarillo, avezado a tales usos, pinta las artimañas con que el protagonista abre el arcaz del pan, "paraíso panal" cuya llave le da el "angélico calderero". Lázaro nos refiere cómo, desgarrado entre el hambre, que le arrastra a los bodigos o panes votivos, y el miedo que tiene al avariento clérigo, "como vi el pan, comencélo de adorar, no osando recibirlo". Las correspondencias sacras son obvias: arcaz=sagrario, pan=Eucarístia. "Salvación, cuando uno come el pan sagrado, muerte, al verse privado de él han quedado reducidas a términos básicos de fisiología" (*ob. cit.,* pág. 164). Es lo que llama *desacramentalización.*

Un pueblo, como el español, habituado por la predicación, el auto religioso, las imágenes y procesiones a constantes alegorizaciones de los textos evangélicos, fácilmente entreveía en cada acción por trivial que fuese, en cada personaje y escena vulgar, correspondencia y paralelismo con Cristo y las ceremonias de la Iglesia. La literatura nos muestra esta tendencia, casi automática, ya aislada en luga-

ces alusiones, ya convencionalizada en géneros como el auto sacramental, los conceptos de Ledesma, las novelas y poemas a lo divino. Por mucho que nos choque, raros eran los que se escandalizaban de que el poeta calcase la pasión de Cristo sobre el texto que celebraba la prisión, azotes y afrentas de un ladrón como Escarramán. La novela picaresca no es ninguna excepción. Quevedo, en la *Vida del Buscón,* ha seguido, al contar las asquerosas novatadas de Alcalá, la pauta de las afrentas de Cristo[23]. Como si quisiese superar a Quevedo, Tirso de Molina en sus *Cigarrales* ha parodiado con jocosa irreverencia dos escenas del Evangelio: la resurrección de Lázaro y la pasión de Cristo. Carrillo, criado jovial, yendo con Don Juan de Toledo a Vinaroz, en Guadalajara detiene el entierro del tejedor Juan de Paracuellos y le ordena por tres veces que se levante vivo y sano. En el reino de Valencia, junto a la posada donde han sido robados, Carrillo desarrolla la "acomodada alegoría" de la pasión de Cristo tal como se representa en las ventas del camino, con prendimiento, intervención de Anás, de Pilatos, y Barrabás. (*Cigarrales de Toledo,* ed. de V. Said Armesto, Madrid, 1913, págs. 176-177, 185-186). Los contemporáneos no se rasgaban las vestiduras, sino que sonreían ante esta mezcla de religiosidad e irreverencia. Un lector de gusto y cultura excepcional, el P. Sigüenza, podía con orgullo atribuir la autoría del irreverente *Lazarillo* a un hermano suyo de Orden, Fray Juan Ortega. Deducir de esta amalgama de lo religioso con lo cómico que el autor era un converso incrédulo me parece un mero anacronismo.

VI. REDUCCION AL ABSURDO. ¿SERIA QUEVEDO CONVERSO?

Perdóneseme que intente algo que un malévolo calificaría de divertimiento literario, pero que a mí se me figura un modo eficaz, aunque oblícuo, de criticar el escaso rigor de

[23] Alexander A. PARKER, *Literature and the Delinquent. A study of the Picaresque Novel,* Edinburgo, 1967, págs. 71-72.

los nuevos linajudos. Para mostrar que sus enumeraciones de indicios caóticos no sirven para desenmascarar al "converso" latente, voy a aplicar su método al escritor más cristiano viejo, más provisto de probanzas de limpieza posibles: a Quevedo. Utilizando los signos preconizados por Castro como denotativos de "casta hispano-hebrea", demostraré que, pese a los documentos, "tiene que ser" converso[24].

1. Quevedo era apasionado por la lengua hebrea, tenía por libro de cabecera al de Job, con quien se compara en sus trabajos (*Obras en prosa,* pág. 1000).

2. Se mofó de la limpieza de sangre en el *Sueño del infierno* (*Obras en prosa,* pág. 153); desaconsejó en el soneto "Solar y ejecutoria de tu abuelo" (*Poesía,* pág. 57) las probanzas de limpieza.

3. En el *Buscón* –donde satirizó al hidalgo de la montaña don Toribio Rodríguez etc., tipo de cristiano viejo ufano de su linaje[25] –, entre tantos bellacos, la única persona decente y noble de alma es don Diego Coronel, de los Coroneles de Segovia, que toda España sabía eran descendientes de Abraham Señor, ennoblecido por los Reyes Católicos[26].

4. Se burló repetidas veces, en particular en el *Cuento de cuentos,* de los refranes y dichos del vulgo: esta sátira del lugar común, por nadie practicada con tanto sarcasmo como por Quevedo, es interpretada por Castro y Gilman (*The Death of Lazarillo,* pág. 155) como ofensiva de los conversos contra la opinión común de los cristianos viejos.

5. Su crítica de la sociedad y las costumbres es tan despiadada, su visión de la doblez y falsía del mundo tan

[24] *Obras en prosa,* edición ASTRANA, 1932; *Poesía,* ed. BLECUA, Barcelona, 1963.

[25] Volvió a caricaturizar a don Toribio en el *Entremés de la vieja Muñatones,* por mí publicado en *Itinerario del entremés,* Madrid, 1965, págs. 286-294.

[26] Vide fray Domingo de BALTANÁS, *Apologías,* Barcelona, 1963, pág. 155, ed. del P. HUERGA y Pedro SÁINZ RODRÍGUEZ.

feroz que alguien pudo hablar, sin razón a mi ver, de su nihilismo.

6. Contrasta y opone constantemente la interioridad y la exterioridad, contraste que estructura su fantasía *La obra de todos* y se infiltra en casi toda su obra: un caso curioso es su sátira de los que se disciplinan ostentosamente en las procesiones (*Poesía,* págs. 147-151)[27]. Era fervoroso paulino que escribió la *Vida de San Pablo* y glosó mil veces los dichos del apóstol.

7. Compuso una *Homilía a la Santísima Trinidad* (*Obras en prosa,* págs. 880-891).

8. Admiró a Miguel de Montaigne "converso", elogió cautelosamente a Erasmo y al erasmista Furió Ceriol (*Obras en prosa,* pág. 421). Plagió al erasmista Constantino Ponce de la Fuente según demostró Antonio Alatorre ("NRFH" (VII [1953], págs. 673-685).

No quiero mencionar otros signos menores: por ejemplo, que tachó de neocristiano a Góngora, ya que según Castro (*Cervantes y los casticismos,* pág. 279) eso "suele ser indicio de serlo el acusador". O su tremenda afición a la lectura, lo que (*ibidem,* pág. 117) sería indicio de "casta". Baste lo dicho para situarnos en la encrucijada ¿Qué camino escogeremos, el de la pesquisa genealógica o el de indicios convenientemente seleccionados, llave ganzúa que abre todas las puertas?

VII. ¿ERA CONVERSO JUAN DE MENA?

A medida que la sangre hebrea se diluye en venas cristianas, a medida que el mimetismo, alimentado por ideales y educación común, pasa a ser segunda naturaleza, los rasgos del espíritu neocristiano se vuelven punto menos que invisibles. Pero en el siglo XV, cuando recién bautizados

[27] Actitud semejante a la de Mateo ALEMÁN, *San Antonio de Padua,* Sevilla, 1604, libro 2°, fls. 234-238, cuando critica a los flagelantes de las procesiones.

conviven pared por medio con parientes apegados a la religión y saberes hebreos, y oyen de la boca materna las tradiciones familiares, la posibilidad de que los nuevamente cristianados proyecten sobre la cultura y las letras castellanas sentimientos e ideas peculiares, impone un examen delicado y un cotejo con las modalidades de los cristianos viejos. Los contactos entre la cultura hebraica y la cristiana eran múltiples. Los cristianos aprendían exégesis bíblica, apologética y cábala, mientras los hebreos, cuya vida espiritual había sido hondamente afectada por la civilización latino-cristiana, ya antes de su conversión estudiaban el derecho romano y hasta los comentarios de Santo Tomás de Aquino[28]. ¿Cómo se reflejaría, al nivel de la lengua y literatura castellana, esta confluencia mayor después del bautismo? Es materia reservada a los conocedores de lo español y lo hebraico a la par. En semejante cuadro, parecen datos importantes la sangre y el linaje, que acaso acarrean una intimidad hogareña o libresca con la sapiencia y el sentir judaicos. Por ello no es cuestión bizantina si Juan de Mena, el mayor poeta del XV, era *converso*[29].

Elijo este caso porque no poseemos documentos contundentes, porque la decisión ha de ir precedida de discusión, de valoración cuidadosa de testimonios. Me limitaré a cribar lo patente y conocido, procurando evitar los dos riesgos del buscador: el riesgo de ponderar y exagerar la fuerza de indicios equívocos, y el riesgo de pasar en silencio los menos favorables a nuestra tesis.

[28] Véase J. L. TEICHER, *The Latin-Hebrew School of Translators in Spain*, "Homenaje a Millás-Vallicrosa", II (Barcelona, 1956), pág. 444.

[29] Han tomado parte en el pleito: M.ª Rosa LIDA, *Para la biografía de Juan de Mena*, "Revista de Filología Hispánica", III (1941), págs. 150-154; Américo CASTRO, *España en su Historia*, Buenos Aires, 1948, págs. 568, 572, 575; Mª Rosa LIDA DE MALKIEL, *Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español*, México, 1950, págs. 92-94; Florence STREET, *La vida de Juan de Mena*, "Bulletin Hispanique", IV (1953), págs. 149-173; Francisco CANTERA, *Alvar García de Santa María*, Madrid, 1952, pág. 492; A. CASTRO, *La realidad histórica de España*, México, 1954, 1962.

1. Fue Mª Rosa Lida, cuya muerte aun lloramos, quien primero insinuó el origen hebraico de Mena. Se basaba en una octavilla insultante de Iñigo Ortiz de Estúñiga, el mariscal cuyos parientes capitanearían más tarde el banco anticonverso de Sevilla. La breve pieza –de la que Miguel Artigas ofrece un texto con leves variantes–, en desquite de una coplas injuriosas para el mariscal, zahiere al autor del *Laberinto* motejándole abiertamente de judío[30]:

Hanme dicho, Juan de Mena,
quen coplas mal me tratastes,
pues yo os juro al que matastes
que no me os vayáis sin pena.
Saluo si lo desordena
por punto de Barahá
aquel que libró a Joná
del vientre de la ballena.

La alusión a la barahá, o bendición, y a la culpabilidad en la muerte de Cristo son tópicas en el motejar de converso. Mª Rosa Lida, que las documentó, inserta entre sus fichas paralelas una octavilla de Antón de Montoro, que, con motivo de haberle arrebatado un puñal el corregidor, se chancea así:

Juan de Mena me le dió,
vos, señor, me le tomastes;
en mis sayos pierda yo
si en ello algo ganastes,
porquel linage que es visto
de fuerças y de valor,
que pudo con Jesucristo,
podrá con corregidor[31].

[30] *Cancionero castellano del siglo XV*, ed. FOULCHE-DELBOSC, "NBAE", I, pág. 221; Miguel ARTIGAS, *Nueva redacción de las Coplas de la panadera...*, "Estudios eruditos in memoriam de Adolfo Bonilla y San Martín", I (Madrid, 1927), pág. 89. Nuevas variantes en A. RODRÍGUEZ-MOÑINO, *Catálogo de los manuscritos genealógicos de Blas de Salazar*, Valencia, 1952, págs. 39-40.

[31] *Cancionero general* de 1511, edición de A. RODRÍGUEZ-MOÑINO, Madrid, 1958, fl. CCXXVIvº.

Para que nadie asocie a Mena con "el linage... que pudo con Jesucristo", advertiré que los manuscritos todos divergen del texto del *Cancionero general* aquí copiado; escriben "Juan de Luna" en vez de Juan de Mena –*lectio difficilior y* por tanto preferible– e intercalan la friolera de 12 versos entre *ganastes* y *porquel linage,* con lo que toda posibilidad de identificar a Mena, o a Luna, con el linaje desaparece[32].

2. Don Américo Castro, gozoso de contar con un converso más entre los grandes escritores, dio por argumento de cal y canto los improperios del Mariscal (*España en su historia,* pág. 575), relacionando con la prosapia "el ánimo desesperado y agresivo de aquel converso", secularizador de "la ascética más sombría". En la *Edición renovada* de México, 1962, –que únicamente abarca ampliándola una parte de la materia antigua– ingiere a Mena entre los judíos conversos "portavoces del *debería ser* de la vida española" (págs. 81-91), que daban "al advenimiento de los Reyes Católicos un aire de profecía *semítica* que se cumple, de Mesías que al fin llega" (pág. 90).

3. En su erudítisimo *Juan de Mena poeta del prerrenacimiento español* (México, 1950), Mª Rosa Lida de Malkiel añade un nuevo argumento para judaizar a Mena, "el malicioso cumplido de Antón de Montoro (*Cancionero,* ed. Cotarelo, pág. 52), según el cual cuando creó a Mena se hallaba particularmente inspirado el Dios adorado en la Sinagoga"[33]:

> Al tiempo que fuistes compuesto, con gana
> estaba el que loa la vieja sinoga.

4. Florence Street, en su ensayo *La vida de Juan Mena,* lo más completo que sobre la biografía del cordobés

[32] Para los manuscritos véase MONTORO, *Cancionero,* ed. COTARELO, Madrid, 1900, págs. 145, 336. Sobre el cancionero de la Colombina, H. R. LANG, *Communications of Spanish Cancioneros,* pág. 96.

[33] *Obra cit.,* pág. 93, nota.

poseemos, a punto de discutir el valor de los datos aducidos, anticipa su convicción: "El profesor Américo Castro y la Dra. M.ª Rosa Lida han sugerido que Mena desciende de una familia de conversos. Ninguna de las fuentes que he examinado ofrece la menor evidencia de que hubiera sangre judía en la familia"[34].

5. Un año antes de que Florence Street publicara su artículo, el docto hebraista Francisco Cantera Burgos, en su *Alvar García de Santa María. Historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egregios* (Madrid, 1952), al comentar la gloria literaria del obispo Alonso de Cartagena, escribe (pág. 492, nota 59): "En la *Vida Beata* (cf. ed. Sociedad de bibliófilos españoles, Madrid, 1892), se hace intervenir a Alonso de Cartagena como uno de los dialogantes, siendo curiosa la respuesta que da a una alusión mortificante de Mena: ' No pienso correrme por llamar los hebreos mis padres. Sonlo por cierto y quiérolo; ca si antigüedad es nobleza, ¿quién tan lexos? Si virtud, ¿quién tan cerca? O si al modo de España la riqueza es fidalguía, ¿quién tan rico en su tiempo? ' (pág. 146). La cita sirve, además, para comprobar cuán sin razón algunos eruditos, como D. Americo Castro (*España en su historia,* pág. 572), incluyen al famoso cordobés entre los *conversos desesperados* sin cómodo asiento en este mundo".

Enojoso es revisar las piezas del proceso, poco grato el disentir de tan eminente estudiosa como la autora del *Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español.* Pero quien examine los *pros* y *contras* fallará el litigio, mientras no se afloren nuevos datos, en favor de la parte que tiene por cristiano viejo a Mena, el mayor poeta de nuestro siglo XV, el cantor de la "virtuosa, magnífica guerra" contra los moros de Granada.

Escasa fuerza hace la única deposición que declara converso a Juan de Mena, la del mariscal Ortiz de Estúñiga. Era

[34] La opinión de F. Street es compartida y corroborada por Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma histórico,* Buenos Aires. 1956, I, págs. 558-559; II, pág. 268.

el mariscal un empedernido deportista del improperio y la pulla. Tres poesías suyas hay: los versillos contra el cordobés y dos ristras de insultos conservadas por Juan Alfonso de Baena[35]. En el número 576, arremete contra una dama motejándola de rica en años, desdonada y otras lindezas. En el 418, dispara los más groseros baldones contra Juan Alfonso de Baena, le zahiere de "ardid como lyebre", le amenaza con someterlo a ultrajes sodomíticos. Para decirlo con palabras de Fernando de Herrera, en sus *Anotaciones* a Garcilaso, "explica los más de sus pensamientos con l'abominable desonestidad que suelen los barqueros"[36]. Tan poco en serio tomó sus pullas el destinatario Baena, mucho más injuriado que Mena, que las incluyó en su *Cancionero,* mientras nuestro primer editor P. J. Pidal palió alguna grosería con puntos suspensivos. Hay hartas probabilidades de que la acusación de judío no sea más que un ruido ofensivo, un desahogo de la cólera. Las demás piezas del proceso confirman esta presunción.

Los dos versos *Al tiempo que fuisteis compuesto, con gana / estaba el que loa la vieja sinoga,* equívocos sin duda, se aclaran en el contexto del género literario y del estilo peculiar de Montoro. Juan de Mena había planteado a sus compañeros poetas una "pregunta", a la que, además del Marqués de Santillana y de Juan Agraz, replicó *por los consonantes* Antón de Montoro[37]. Es cosa de ver a qué perífrasis y ripios tuvieron que recurrir para buscar rima a "toga". Santillana ideó escribir "Dulçura de metros e nunca retroga", poniendo con el *retroga* –al parecer un *hapax*– en rudo aprieto a los anotadores. El Ropero de Córdoba encajó la "sinoga", aprovechando la servidumbre de la rima para

35 Pueden leerse en la edición de Jose M.ª AZÁCETA, *Cancionero de Juan Alfonso de Baena,* III, Madrid, 1966, págs. 883-1154.

36 *Obras de Garci Lasso de la Vega con anotaciones de Fernando de Herrera,* Sevilla, 1580, pág. 222.

37 La pregunda de Mena, seguida de la respuesta de Santillana, en Iñigo LÓPEZ DE MENDOZA, *Obras,* Madrid, 1852, págs. 321-322. Las respuestas de Montoro y Juan Agraz, en MONTORO, *Cancionero,* págs. 52-54.

una de aquellas hipérboles teológicas de que gustaba. Acaso fue intencionada su alusión al Génesis, pues no pocos conversos, entre ellos Juan de Lucena y Alonso de Cartagena, procuraban subrayar la continuidad del judaísmo y cristianismo haciendo uso liberal del Antiguo Testamento. Quiso meramente decir que el Dios del Génesis –común a hebreos y cristianos– tuvo especial placer en crear a Mena, maravilla del mundo. Este elogio en nada desdice del rimbombante poema con que lloró la muerte de Mena poniendo en boca de Dios: "Pésame porque deshice / lo mejor que en parte fice"[38]. Dentro del tono encomiástico de ambas composiciones –la pregunta y la elegía– no cabe la pulla o malicia. Por lo demás Montoro ha mencionado a Mena como parangón de cristianos viejos en el mejor de sus poemas, en el que escribió contra Rodrigo de Cota, porque, siendo converso, había ridiculizado a sus hermanos de linaje en las célebres coplas en que pinta la boda de un pariente de Diegarias, contador de los Reyes Católicos. Montoro, en versos graciosos y doloridos, insiste en que las coplas serían excelentes si hubiesen sido compuestas por un cristiano viejo y no por un converso:

Dígolo, señor hermano,
por una scriptura buena
–que vi vuestra, no de plano–
si viniera de la mano
del señor Lope o de Mena:
o, por no crecer la cisma
deste mal que nos ahoga,
de alguno que sin sofisma,
loando la santa crisma,
quiere abatir la sinoga.
. . . .
Porque, muy lindo galán,
no paresciera ser asco
esta culpa que vos dan,
si vos llamaran Guzmán
o de aquellos de Velasco[39].

[38] MONTORO, *Cancionero*, págs. 46-47. Sobre el regusto de los poetas del tiempo en las hipérboles teológicas, véase LIDA DE MALKIEL, *Juan de Mena*, págs. 93-95.

[39] MONTORO, *Cancionero*, págs. 285-286. Acaso se refieran a

Mena, como se ve, figura entre los que quieren "abatir la sinoga", entre los viejos cristianos cuya fe está libre de las sospechas inherentes a los recién cristianados.

La prueba persuasiva de que, a los ojos de los conversos de la corte que tenían motivos para estar bien enterados, era contado entre los cristianos viejos, la tenemos en el papel que le asigna y en las palabras que pone en su boca el neocristiano Juan de Lucena, en el *Diálogo de vida beata.* Juan de Lucena ha sido objeto de dos excelentes estudios que me relevan de presentar el diálogo a el autor: el de Margherita Morreale y el de Rafael Lapesa[40]. La Srta. Morreale ha mostrado cómo Lucena, arrancando del coloquio de Bartolomé Facio, *De vitae felicitate,* lo refunde por entero, lo viste a la castellana añadiendo pormenores concretos de la vida corriente, de los ideales políticos y prejuicios religiosos de los españoles. Desde el principio reemplaza a los interlocutores italianos por tres ilustres personajes de la corte de don Juan II: el obispo don Alonso de Cartagena, el Marqués de Santillana, el poeta Juan de Mena. De todos, a través de las palabras de los otros dialogantes, nos ofrece, con trazos discontinuos, semblanzas morales: de Mena, el que aquí nos interesa, un retrato físico. El obispo nos lo pinta "magrescidas las carnes por las grandes vigilias tras el libro... el vulto pálido, mas no roto ni recosido por encuentros de lança"[41]. A un torneo, en que las palabras fuesen lanzas, semeja el diálogo en que el primer encuentro se juega entre el obispo y el poeta. El poeta, para picar al prelado, le recuerda con indirectas su origen he-

---

Pedrarias, el padre de Mena, los versos, un poco más adelante, que dicen: "El señor Pedrarias fue / la fénix de aqueste mundo", pág. 289.

[40] Margherita MORREALE, *El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad,* "NRFH", IX (1955), págs. 1-21; Rafael LAPESA, *Sobre Juan de Lucena: Escritos suyos mal conocidos o inéditos,* "Collected Studies in Honour of Américo Castro's Eightieth Year". Editor M. P. HORNIK (Oxford, 1965), págs. 275-290.

[41] *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI,* ed. de A. PAZ y MELIA, Sociedad de bibliófilos españoles, Madrid, 1892. La *Vita beata* ocupa las páginas 105-205. El trozo citado en pág. 131.

breo: "Dize a *tu* Iob Eliphat" (pág. 135); "*tus* ancianos padres... desde'l padre de Isach fasta el fijo de Isay fueron pastores..." (pág. 146). El prelado, escocido por el tono de Mena, rompe en aquella queja memorable:

> No pienses correrme por llamar los ebreos mis padres. Sonlo por cierto y quiérolo; ca si antigüedat es nobleza, ¿quién tan lexos? Si virtud, ¿quién tan cerca? O si al modo d'España la riqueza es fidalguía, ¿quién tan rico en su tiempo? Fue Dios su amigo, su señor, su legislador, su cónsul, su capitán, su padre, su fijo, y al fin su redemptor. ¡O inmortal Dios! Todos los oprobios son ya transmutados en gloria, y la gloria contornada en denuesto.
>
> ... Los infieles gentiles idólatras, sin Dios, sin ley y sin religión... de toda nobleza y dignidat priuados, eran llamados gentes: agora ya, si alguno desciende dellos de los eneydos troyanos, de los grecos agamenitas, de los godos germanios, o de los doce pares de Francia, sea quan vicioso sea, es gentil hombre, poco menos egual a Apolo; y si de los dauitas, de los leuitas, de los machabeos o de las doce tribos de Israel, sea quant virtuoso, quant lexos de vicio sea, *Vaya, vaya, qu'es marrano,* poco más baxo del poluo[42].

Nos preguntamos. ¿Por qué Juan de Lucena puso en boca de Juan de Mena, el poeta a quien tanto ensalza, burlonas indirectas al hebraísmo de Alonso de Cartagena? ¿Por qué el obispo no le replicó recordándole que él también pertenecía a la *casta* hebraica? Porque lo mismo el prelado que el protonotario, ardientes defensores de los cristianos nuevos, sabían de buena fuente que Juan de Mena era cristiano viejo.

La evidente deducción nos permite desligar de la supuesta "raça" de Mena ciertas actitudes vitales y políticas, su "ascética sombría", su visión de una Castilla unida en una expansión lograda a costa del Islam. Eran actitudes que estaban en el aire de Castilla, rondando sus sentimientos y sus sueños. La miseria general de la humana condición constituía el lugar común emocional del tiempo, igual que en nuestros días la angustia personal. En cuanto al progra-

[42] *Obra cit.*, págs. 146-148.

ma imperial, al pronóstico visionario de una futura grandeza, es posible que haya atraído particularmente a algunos conversos, entre los cuales no sé por qué se incluye al poeta Fernando de la Torre, doncel y guerrero. Es seguro que tenga raíces en el Antiguo Testamento, puesto que el Nuevo está cerrado a ansias de poderío terreno. Pero estimarlo aportación típica o nueva de los conversos equivale a nombrar a un río caudaloso con el nombre de su último afluente. Cuántas veces Europa había soñado el sueño del Imperio y de la unificación, apoyándose en una interpretación del Quinto Imperio pronosticado en Daniel. Las cruzadas primero y después los discípulos de Joaquín de Fiore, con su esperanza de la Tercera Edad del Espíritu, habían incorporado nuevos elementos. Algunos visionarios del XIV prometieron al monarca francés todas las glorias: el imperio romano, la victoria contra los mahometanos y la liberación del pueblo cristiano, a la que seguirá la conquista de Jerusalén[43]. Un afluente poderoso del río mesiánico nace de la literatura arturiana entroncando con las profecías de Merlín. Recuérdense los avisos que su ayo daba a Pero Niño: "E si bien paras mientes, como biene rey nuevo, luego fazen Merlín nuevo. Dizen que aquel rey á de pasar la mar, e ganar la casa santa, e de ser emperador"[44]. Es curioso ver cómo la fantasía novelesca se injerta en la literatura política y, a través de ella, en la acción. Y la fantasmagoría arturiana tuvo inesperadas derivaciones, influyendo también sobre las laudes de España y el planto por su perdición. Pero seguir estas sendas me llevaría fuera de mi tema.

[43] Vide Jean BIGNAMI-ODIER, *Etudes sur Jean de Roquetaillade,* París, 1952, págs. 159-172. J. de Roquetaillade o Rupescissa tuvo larga difusión en la Península, fue alegado en las Germanías y se incorporó a los profetas del sebastianismo y el Quinto Imperio portugués. Sobre su rastro español véase José Mª POU, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes,* Vich, 1930, págs. 289-307.

[44] No vale la pena copiar el trozo entero que cualquiera puede ver en Gutierre DÍAZ DE GAMES, *El Victorial. Crónica de don Pero Niño,* Madrid, 1940, ed. de Juan de Mata CARRIAZO, págs. 68-69. Véase William J. ENTWISTLE, *The Arthurian Legend in the Literature of the Spanish Peninsula,* Londres, 1925, págs. 55-60.

3 NOTAS SOBRE LA HISTORIOGRAFIA DE AMERICO CASTRO

CON MOTIVO DE UN ARTICULO DE A. A. SICROFF

El profesor Sicroff, de Nueva York, publicó en la "Hispanic Review" de Filadelfia [40-1 (1972)] un alegato encabezado *Américo Castro and his critics: Eugenio Asensio.* El plural "critics" no pasa de mera añagaza, ya que las 30 páginas se emplean en replicar a dos artículos míos ya viejos y olvidados, los cuales salieron a luz en 1966 y 1967: *Américo Castro historiador: Reflexiones sobre "La realidad histórica de España" y La peculiaridad literaria de los conversos.* El alegato está salpicado de ironía y adobado con una acrimonia insólita en las páginas de la docta y comedida revista. Aunque la dirección de "HR" me brindó reiteradamente sus páginas, no me picaba la comezón de replicar. En junio de 1972, fresca todavía la tinta del escrito de su discípulo, Américo Castro entrevistado por "ABC" ponía sobre los cuernos de la luna a Sicroff, "quien ha salido en mi defensa frente a los ataques indocumentados de un erudito español". Al mismo tiempo fui informado de que una editorial española había solicitado de la "HR" el permiso para traducir el artículo de Sicroff, el cual efectivamente ha salido a luz en español en una revista de provincias en octubre de 1972. La rápida promoción de un escrito académico, destinado en apariencia a un público especializado, me hizo palpables los riesgos del silencio. Con desgana redacté para la "HR" una contestación, impresa en el nº de otoño pasado [40-2 (1972)]. Ahora, al revisar –debidamente autorizado– mi artículo polémico para el "Anuario de Estudios Medievales", me ha parecido conveniente acortar las porciones combativas y ocasionales, y aprovechar el espacio para exponer sumariamente los motivos de mis reservas y disentimientos frente a la noción de la

historia española que campea en numerosas obras, constantemente renovadas y alteradas, del ilustre maestro recientemente fallecido[1].

Sicroff me pinta hostigado por la ansiedad, desconcertado, y perseguido no por un espectro solo, como Macbeth, sino por dos: el "espectro de una España judaica" y el espectro de la incapacidad teórica de la cultura española (págs. 5, 17). ¿Quién podría dejar de sonreír ante semejantes toques de melodrama? Sicroff me imputa "el tradicional antisemitismo" porque escribo de los hebreos que sus actividades como cobradores de impuestos y como prestamistas les hacían impopulares en la España medieval. No se percata de que está atacando a su maestro mismo. Porque me limitaba a copiar casi textualmente un párrafo del hispanista Jean Serrailh, que como resumen y presentación de sus tesis antepuso a la versión francesa, París, 1963.

I. LA REALIDAD HISTORICA

Sarrailh abreviaba una opinión de Castro: "Ce fut la colère populaire contre les *percepteurs* (= cobradores de impuestos) et les usuriers (pourtant si indispensables) qui imposa finalement la décision de l'expulsion". La usura hebrea es tan digna de estudio como las tropelías de los estatutos de limpieza que Sicroff tomó como asunto de su tesis. Falta un trabajo de conjunto acerca de la usura y los prestamistas judíos en la Castilla medieval, asunto técnico y trágico a la vez. Entre tanto, el curioso puede recurrir a las notas reunidas por Castro, y sobre todo por Sánchez Albornoz[2].

[1] El artículo de SICROFF, *Americo Castro and his critics: Eugenio Asensio,* se cita siempre por el original inglés inserto en la "Hispanic Review, 40 (1972).

[2] Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico,* 2 tomos, Buenos Aires, 1956, II, págs. 198-206. Los copiosos datos, allí reunidos, no concuerdan con las afirmaciones de Sicroff.

Sicroff se atiene a los dogmas de su maestro, que apuntala con algunas observaciones personales. A ellas dedicaré una respuesta en la sección final del artículo. Como, sin excesiva malicia, me atrevo a conjeturar que habla a título de vocero de una escuela o secta, por fuerza he de remontarme a su manantial, a la producción historiográfica de Castro en su última etapa, producción inaugurada para mi propósito por *España en su historia* (1948) y coronada por *The Spaniards* (1971). Imposible para mí atalayar el vasto horizonte que abarcan sus libros siempre iguales y siempre cambiantes. Indicio de estas variaciones puede ser la palabra *hidalgo*, cuyo origen siempre atribuyó a un calco semántico del árabe o hebreo, aunque sucesivamente y con el mismo entusiasmo intolerante le asignó tres orígenes diferentes. El lector navega por su obra dando bandazos entre el entusiasmo y admiración por su fertilidad imaginativa, y el desencanto provocado por su arbitrariedad. Un mérito indudable es el que ha forzado a los historiadores a repensar los tópicos. En esta nueva lectura, sin la menor pretensión sistemática, voy a seleccionar unos pocos temas, guiado por mis gustos e intereses personales. Historia de España vista desde el Sur, desde el pie de Sierra Nevada, suscita la fácil oposición de los hombres del Norte, que fueron en definitiva los que hicieron la nación y consideran la arabía como un fenómeno periférico, o a lo menos no sustancial. Historia orientada hacia el hombre heroico y el mito, historia imaginativa y de intención artística, basada en un florilegio de frases felices y en una libérrima explicación de textos literarios, encanta y lastima a los profesionales de la desmitificación y la estadística. Es una criatura extraña en nuestra época.

Mis reflexiones y divagaciones se agruparán en tres apartados; aspectos generales de la teoría y práctica de Castro; el occidentalismo fuerza dominante y estructurante de España; discusión de ciertos datos simbólicos en los que Castro y Sicroff ven una prueba del radical semitismo de la vida hispánica.

II. ANTECEDENTES IMAGINATIVOS DE CASTRO

Muchas de sus opiniones, antes de ser articuladas en un tratado, flotaron en el aire del arte y el deseo, como espejismos. Tales son: el origen judío del honor calderoniano; la pugna entre la burguesía urbana semítica y los labriegos e hidalgos del campo; la alcurnia hebrea de Cervantes y de otros grandes artistas.

Valle-Inclán, en el esperpento *Los cuernos de Don Friolera,* puso en boca de Don Estrafalario una condena de las coplas callejeras de crímenes, bandidos y toreros, las cuales eran, además de periodismo ramplón, "una forma popular judaica, como el honor calderoniano". Que el concepto del honor que hace responsable de la mancha de un individuo a toda su familia, brota en contacto con las tradiciones de la aljama, lo ha desarrollado Castro en cien rincones de sus libros. Quita fuerza a sus argumentos el que un código parecido del honor está desde tiempo inmemorial difundido por las costas del Mediterráneo.

Pío Baroja, en *El mundo es ansí* (parte 3ª, cap. 15), hizo decir a Arcelu el desilusionado:

> El tipo ibero es el hidalgo de campo: el semita, el cortesano y artífice, de la ciudad. Poco a poco al hacerse la unidad nacional toda la España semítica crece, triunfa, y la España ibera se oscurece. La ciudad predomina sobre el campo (...) La España ibera queda borrada, suprimida por el semita. La literatura clásica es medio italiana, medio semítica: el *Quijote* mismo es una obra semítica.
>
> –Entonces todo lo bueno es semítico en España.
>
> –Si hubiese habido un ibero genial como Cervantes, capaz de escribir un libro así, jamás se le hubiese ocurrido burlarse de un héroe como D. Quijote: se necesitaba ese sentido antiidealista nacido de los zocos y de los ghettos para moler a golpes a un hidalgo valiente y esforzado.

A la zaga de Baroja sigue un escritor mal limado pero interesante, Félix Urabayen, cuya primera novela *Toledo:*

piedad (1920) desarrolla las fantasías barojianas. Urabayen escribía en "El Sol", donde también colaboraba por aquellos días Américo Castro. Extractemos algunas frases (págs. 191-93) donde desarrolla ocurrencias de Baroja:

> –(..) ¡Y nosotros tenemos tanta sangre judía!
> –Tú estás loco. ¿Sangre judía los arios?
> –(..) Ya lo creo. ¿Qué es el Greco? Un judío. ¿Qué es Cervantes? (..) Los dos arciprestes tienen alegría, juventud: son sátiras sanas, de arios. Dentro de este género surge *La Celestina*: como su autor es un judío, la obra es tragicomedia y la sátira es dolor (..). El *Quijote* es tragicomedia también. Su risa es hermana de *La Celestina*, no del *Corbacho* o del *Libro de Buen Amor*. Es más, el Sancho calculador y el Quijote metafísico, donde mejor se da es en la personalidad judía. (..) Cervantes no fue sincero: jamás sabemos si se mofó o no de muchas cosas de su tiempo. Es tan hondo, tiene tantos repliegues, apunta de una manera tan subterránea...

En estas y otras fantasías derrotistas del 98 y sus epígonos es fácil descubrir la semilla, acaso inconsciente, de muchas elucubraciones de Castro. El lector no dejará de reconocerlas rondando las imaginaciones de aquella generación obsesionada por el problema de la decadencia nacional. Tenían un arranque común: el anhelo de sustituir la versión oficiosa, si no oficial, de la historia de España vista como una continuación del espíritu romano y cristiano, por otra interpretación en que los semitas –árabes o judíos– ofreciesen la clave de ciertos fenómenos oscuros y absurdos. Otros pueblos sintieron idéntico prurito. Hay historiadores de Francia que, tras la romanidad, excavan las raíces celtas; historiadores ingleses que exaltan la aportación de los vikingos; rusos que, más allá del eslavismo y de Bizancio, indagan los rasgos escitas y mongólicos.

Este limbo de adivinaciones imaginativas cristaliza en *La realidad histórica* de Castro, creación en que los datos y las imaginaciones avanzan al amparo de una retórica y un patetismo desatado, igual que los guerreros almorávides avanzaban precedidos de estruendo de tambores.

III. DOS VISIONES CONTRAPUESTAS

La flor de los historiadores españoles –incluso los amigos y maestros de Américo Castro, como Ramón Menéndez Pidal y Claudio Sánchez Albornoz– aceptaba sin grandes mermas la común teoría de que España pertenecía a la Romania latina, católica y germánica. Se debatía la trascendencia de la contribución germánica, la hondura y pervivencia del influjo arábigo. Nunca se dudaba que en los legados de pueblos antecesores la herencia inalienada era la cristiana y occidental. Roma nos había legado su lengua, su religión, su derecho. Pensábamos con los conceptos forjados por el pueblo latino, naciamos y moríamos con ritos y rezos cristianos, nos regíamos básicamente por el *Corpus Juris* de Justiniano. Roma había regulado nuestras relaciones con el mundo y el trasmundo.

Los extranjeros que se inclinaban sobre nuestra cultura llegaban a la misma convicción. Sirva de ejemplo el importante libro de Otis H. Green, el cual, después de estudiar nuestra literatura desde el *Poema del Cid* a Calderón, concluye acerca de su contenido: "This content is clearly Western". Y acerca de las doctrinas sobre la Fortuna y el Hado: "The Oriental influence simply is not apparent". [Reseña mía en "Anuario de Estudios Medievales", 5 (1968), págs. 782-787].

La enorme influencia árabe en los tres siglos siguientes a la invasión había sido constantemente erosionada por los ríos de peregrinos, de pobladores, de monjes y caballeros venidos de Ultramontes. El occidentalismo periclitado se había ido robusteciendo hasta los Reyes Católicos. Los cuales, sacrificando otros intereses a la unificación política y espiritual, hicieron coincidir el término de la Reconquista con la opresión religiosa de los moriscos, con la expulsión de los judíos que rehusasen el bautismo y la creciente tiranía de la Inquisición. A la zaga de la unidad política y de culto, vino una gloriosa sucesión de triunfos: vino también

la intolerancia en materia de creencia, la persecución de los disidentes, la obsesión de la limpieza de sangre formulada en múltiples estatutos que inhabilitaron a una minoría inteligente y activa para ejercer numerosos cargos civiles y eclesiásticos.

La apoteosis global de un cristianismo tan escaso de caridad que, a la vez que estructuraba España, la condenaba a una permanente y persecutoria depuración, repugnaba a muchos pensadores españoles. Fue aumentando el número de los que sentían malestar ante semejante herencia y deseaban repudiarla. Iban al frente los hombres de letras: poetas como Quintana en su oda *Al panteón del Escorial*, novelistas y dramaturgos románticos, que pintaban con negras tintas el cuadro de la España de los Austria. Eran exaltados los comuneros, en nombre de una antigua libertad aplastada por el absolutismo. El fanatismo y las depuraciones constituían un pasado inservible que se anhelaba olvidar y sustituir por un pasado en buen uso, por un paisaje histórico al que volver los ojos con ilusión. José Godoy Alcántara, *Historia de los falsos cronicones*, Madrid, 1868, afirma (pág. 268): "Siempre que una generación necesita un libro, acaba por obtenerlo". En nuestro caso tardó más. El anhelo del siglo XIX, agudizado por los escritores del 98, no se cumplió plenamente hasta que Américo Castro brindó una perspectiva histórica y emocional del pasado, compuesta en el desaliento de la emigración y titulada *España en su historia* (1948). En ella la teorización sobre lo que debe ser la historia, teorización exacerbada en *La realidad histórica de España* (1954), ahoga y sofoca la fidelidad a la pesquisa, la adherencia a los datos. Arnaldo Momigliano, percatándose de que el odio al pasado había gestado estos libros, estimaba inútil e inarmónico el pesado andamiaje filosófico:

> Like Delio Cantimori, I find it difficult to classify Castro's work. It seems to me that his books are essentially a revolt against the Spain of the Counter-Reformation in the name of the

> late medieval Spain with his three faiths. The theoretical justification he seeks in concepts derived from romantic nationalism (the idea of national genius), from Dilthey and the existentialism is perhaps a superfluous one[3].

Castro rechaza la teoría de la continuidad nacional afirmando que la invasión arábiga ocasionó una ruptura radical con el pasado. Al quebrarse el engarce con el mundo visigótico y romano, España adoptó un nuevo programa vital, una nueva escala de valores. España nació de la trabazón y ósmosis del reconquistador cristiano con el musulmán al que combatía y admiraba, con el judío al que despreciaba y a la vez necesitaba para tareas esenciales de técnica, economía y administración. Su modo peculiar de pensar, sentir y obrar, su *morada vital,* muy adelantada para el año 1000, acabó de constituirse en las simbiosis de los creyentes en las tres religiones monoteístas[4]. Este triángulo estructural aprisionó al español en un recinto de posibilidades e imposibilidades. A partir del año 1492 España dejó de ser plástica y maleable. Variarían los contenidos de su actividad –Imperio, América, italianismo– pero no su modo de vivirlos. La convivencia positiva y negativa de las tres castas ha plasmado el estilo especial de la vida española. La garra semita marca la civilización, el pensamiento y hasta la poesía española, archivo viviente de la nación.

Para proyectar esta concepción eligió Castro un modo peculiar de historiar. Su historia retrata una dimensión especial de la vida: en ella no cabe el hombre medio, oscuro, ni la existencia cotidiana. Su historia va tejida con las acciones de los héroes y los santos, de los genios y los

[3] A. D. MOMIGLIANO, *Studies in historiography,* London, 1969, pág. 237.

[4] El amor estético a estas simetrías geométricas impulsó a Castro a proponer para la historia de la Roma antigua una teoría paralela de la estructuración por tres castas: itálica, helena, oriental. Fuera quedan, sacrificadas a la geometría, tanto las provincias que daban trigo, escritores y emperadores, v.g. Hispania y Africa, como los germanos que defendían y atacaban al Imperio. Véase *The Spaniards,* pág. 281; *La realidad* 62, pág. 236.

grandes malvados. Suena a paradoja que una historia estructural –siempre acechada por el determinismo– emplee un material tan refractario como los héroes y los santos.

Santos y genios por definición superan las barreras y los prejuicios, escapan de la cárcel de los hábitos, y viven, más que en el pasado o en el presente, en el futuro que ayudan a crear.

Castro repele con desdén las "sectas utópicas o mesiánicas que basan sus creencias principalmente en la economía o geopolítica" (*The Spaniards*, pág. 6). Abomina del marxismo. Ataca con bastante irritación a Fernand Braudel, el cual confía "un papel de actores en la historia humana a elementos naturales y estadísticas de población" (*The Spaniards*, pág. 7). Se enfrenta agresivamente con los historiadores españoles en bloque, afirmando que "el español es el único occidental cuya conciencia del pasado y de sí mismo es guiada por una historiografía que se basa en principios falsos" (*The Spaniards*, pág. 20). A partir de *La realidad 54*, ni siquiera perdona a Ortega y Gasset, a quien debe tantos pensamientos e inspiraciones. Le combate por su teoría de las minorías selectas, por no mencionar el papel de los hispano-hebreos, por sostener que los árabes no constituyen un ingrediente especial en la génesis de nuestra nacionalidad. Se comprende que Castro sintiese el apremiante deseo de disociarse de su pasado y de su mentor. Un pormenor revela la tirantez de su polémica: condena a *España invertebrada* por las conjeturas sobre lo que habría sido de España si sus germanos hubiesen sido más enérgicos y menos romanizados que los visigodos. "Una historia fundada en un 'si esto o aquello no hubiera sido como fue', sirve sólo para escarceos verbales" (*La realidad 62,* pág. 42). Nos sorprende esta condenación porque parecidos horóscopos de un pasado irreal e imposible constituyen un rasgo frecuente, casi característico del discurrir de Castro. Pondré algunos ejemplos. "Si los hispano-cristianos hubiesen intentado hacer lo mismo (= que Carlomagno, abierto a la cultura románica), no habrían pasado de la fase mozárabe, y la ola islámica los hubiera sumergido" (*La*

realidad 62, pág. 60). "De no haber sido así (= dócil a la creencia y al imperativo de la persona), la Península se habría convertido en una prolongación del Africa, o en una extensión de Francia, o quizá de Inglaterra" (*Ibidem,* pág. 103). "Si la inicial rebeldía de los portugueses hubiera procedido de la íntima voluntad de su pueblo, como en Castilla, el conde Enrique, o su hijo Alfonso Enríquez, se habrían convertido en temas épicos" (*Ibidem,* pág. 375). Podría multiplicar los ejemplos. Basta para mi propósito el señalar su invencible tendencia a fantasear, a manejar la historia como el novelista histórico maneja sus personajes. No pertenecía, ciertamente, a la moderna escuela americana contrafactual que armada de una panoplia de estadísticas resuelve el enigma irreal de lo que habría ocurrido si un evento determinado no se realizase. Por el contrario se adhiere a los que partiendo de un acontecimiento traumático —la invasión de los árabes— estudian sus efectos estructurales, los sistemas derivados del trauma. Pero su irresistible pasión imaginativa le lleva a seguir caminos que su razonamiento rechaza.

Castro intenta mostrar el nacimiento y endurecimiento de su España tricéfala, ya usando viejos materiales revalorizados, ya formulando interpretaciones con categoría de descubrimiento. Los hallazgos de los arabistas —Julián Ribera, Emilio García Gómez y sobre todo Miguel Asín— pierden su carácter marginal para ser colocados en el centro de la historia y transformarse en llave que abre la *morada vital* de España. Castro, hasta la guerra civil penegirista de la europeidad, vuelve boca abajo los hechos. Arranca la máscara —el falso rostro— a España, revelando tras ella latencias semíticas. Castro hace suyo el concepto de seudomórfosis ideado por Spengler en su *Decadencia de Occidente*[5], para representar el mestizaje islámico-cristiano de la vida española, afirmando: "Su realidad vista a cierta luz, aparece

[5] Sobre la seudomórfosis de Spengler y la utilización de este concepto por Castro, véanse mis *Reflexiones,* páginas 603-605 (aquí págs. 23-83).

como una seudomórfosis" (*La realidad* 54, pág. 263). Númerosas formas de vida, de lenguaje, instituciones hispanas cuya apariencia es latina, cristiana, europea, son seudomórfosis de lo arábigo y lo judaico. "Gracias a la mística de Santa Teresa y San Juan de la Cruz... salían a flor de vida las lejanas y ocultas corrientes de la sensibilidad islámica" (*Ibidem*, pág. 197). "Florecerían la ascética y la picaresca, hijas gemelas de un judaísmo hecho iglesia" (*Ibidem*, pág. 536). Ni la menor prueba acompaña a estas rotundas afirmaciones.

La seudomórfosis reviste de cara cristiana instituciones que derivan de las aljamas y la vida hebraica. La Inquisición y la limpieza de sangre, a pesar de su apariencia cristiana, son seudomórfosis, injertos sobre plantas judías. El converso moldeó el Santo Oficio e inoculó en los cristianos viejos la preocupación por la "pureza de sangre" dominante en las comunidades hebraicas: las *responsa* de los rabinos españoles, antes del siglo XV, a consultas que giran en torno al honor familiar y de la comunidad corroboran esta hipótesis. En suma, muchas cosas se explican ya como imitación, ya como reacción, a instituciones y usanzas moras o judías. Predomina en la relación con el musulmán el juego de *challenge-and-response, reto-réplica,* forma que popularizó Arnold Toynbee. Santiago es la réplica cristiana al Islam bélico, una especie de anti-Mahoma. Las Ordenes de Calatrava y Santiago son la contrafigura de los ascetas militares que guarnecían las Rápitas musulmanas. Esta presentación, más gráfica que las escuetas analogías y paralelismos, presta a los encuentros de pueblos un ritmo dramático. Su valor sugestivo supera a su utilidad, pues no pasa de ser un principio de explicación. Tomemos, por ejemplo, el papel de Santiago en la que Castro llama, con frase de Pablo de Santa María, "guerra divinal". A partir de 1200 decayó la importancia del apóstol, patrón de la guerra santa contra el moro. Quedó subordinado a la Virgen María, cuyo estandarte precede y ampara a los cristianos en batallas decisivas de la Reconquista: en la de las Navas de Tolosa, en la del Salado, en la conquista de Andalucía por San Fernando y Alfonso el

Sabio. San Fernando lleva la imagen de la Virgen en el arzón del caballo. Alfonso la canta en más de 300 cantigas. Ninguno de estos fenómenos recibe la luz de la fórmula *reto-replica;* corresponden a movimientos de la religiosidad cambiante en Occidente. La Virgen, con sus cien santuarios locales y su tinte maternal, colorea la religiosidad con matices íntimos, locales o personales.

Castro fracasa rotundamente al orientalizar los hechos literarios, tan trenzados y solidarios con la lengua y la tradición latina, tan ligados a la retórica común de la Romania. Su visión del *Libro de buen amor* como reflejo de modelos árabes no convence a los mismos arabistas. En cuanto a los romanistas, constantemente están devolviendo a su tradición latina los rasgos que Castro entregaba a los árabes, v.g. la forma autobiográfica y la censura de los que beben vino[6].

Podemos admirar la infinita ingeniosidad con que tortura los datos para encajarlos en su esquema, pero no podemos confundir la conjetura en el aire, la permanente inflación de los argumentos juzgados favorables, con una argumentación valedera y plausible.

Pocos especialistas aceptaron globalmente la visión de Castro. Mostraron su disconformidad unos con elocuente silencio, otros apuntando la falta de rigor y el desprecio por hechos bien averiguados. Cada especialista en su zona de especialización –social, política, económica o literaria– discrepaba, ya del método de trabajo, ya de las conclusiones excesivas. Muchas de las que Castro usaba como piedras sillares de su arquitectura, se han ido desmoronando al embate de las monografías. Pongamos dos ejemplos, fáciles de multiplicar, uno referente a las Comunidades, otro a los alumbrados. Castro opinaba que el conflicto de las castas provocó la revuelta comunera, cuyo motor fue la desespe-

[6] L. J. MACLENNAN, *Las fuentes de las estrofas 544-545 del "Libro de Buen Amor"*, "Vox Romanica", XXI (1962), págs. 300-314; Francisco RICO, *Sobre el origen de la autobiografía en el "Libro de Buen Amor"*, "Anuario de Estudios Medievales", 4, (1967) págs. 301-325.

ración de los conversos. J. Pérez, en su bien meditado libro[7], después de sopesar los argumentos, concluye que Castro ha exagerado la intervención de los conversos, que la historia de España no puede centrarse en esta minoría, y que las opciones políticas no se resuelven siguiendo las líneas de la casta, sino con criterios sociológicos e ideológicos. Antonio Márquez, en su reciente obra sobre los alumbrados de Castilla[8], rechaza con energía la tajante tesis de Castro, el cual, basándose en un estudio póstumo e imperfecto del insigne D. Miguel Asín, no sólo daba por demostrado el origen y raigambre islámicos de esta secta mística, sino que de esta hipótesis infería la desorbitada conclusión de que el misticismo castellano, el de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, derivaba del misticismo musulmán. Márquez declara que los "postulados de Asín son falsos", que el dejamiento y el desprecio a las devociones, es decir los dos pilares de la secta, nada tienen que ver con la mística de los moros. Con vehemencia acaso excesiva escribe que "el conocimiento de Asín sobre los sadhilíes era tan ejemplar como su desconocimiento de los alumbrados".

Con todo no han faltado estudiosos que, atraídos por la oportunidad de remozar la perspectiva, han aprovechado las hipótesis de Castro. No se les puede reprochar el que adelantasen teorías, sin las cuales los hechos no son visibles o comprensibles. Sin embargo existe el riesgo de confundir hipótesis de trabajo con hechos averiguados, creando una escuela del *als ob* o *como si.* Esta tendencia al *als ob* asoma en algunos estudios relacionados con presuntos o posibles conversos. Parcialmente disculpa esta actitud el que los capítulos dedicados a hebreos y conversos forman la parte más novedosa y sugestiva de la obra de Castro. Con desmesura y apasionamiento sostiene Castro que los cristianos medievales se contentaron con el señorío, dejando a las

[7] Joseph PÉREZ, *La revolution des Communautés de Castille,* Université de Bordeaux, 1970, págs. 508-513.

[8] Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados,* Madrid, 1972, págs. 92-93 y 52-53.

otras dos castas el trabajo técnico y cultural. La contribución hebrea a la artesanía y el comercio está bien documentada por Fritz Baer, *Die Juden im christlichen Spanien,* II, Berlin, 1936. Pero aun arrancando de hechos verídicos, se puede construir un conjunto falso y desequilibrado mediante una conjunción de silencios e hipérboles.

Podría compilarse un florilegio de hipérboles desaforadas para expresar esta conocida verdad: que los hebreos en la Edad Media monopolizaban la banca, es decir, la usura; que dominaban el comercio y destacaban en la artesanía, mucho más en el Sur que en el Norte de España. "La historia de España se ha alzado sobre la economía judaica" (*Realidad 54,* pág. 475). "El cristiano hispano se enquistó en su ineficacia productiva de riquezas materiales" (*Ibidem,* pág. 475). "La incapacidad cristiana para utilizar los recursos de la tierra" (*Ibidem,* pág. 478). "El cristiano se habituó a no necesitar conocer la naturaleza y el manejo de las cosas" (*Ibidem,* pág. 583). Basta para medir la desmesura de semejante retórica, el recordar la sobria verdad de que en Castilla y León, en Asturias y Navarra, el manejo de las cosas básicas y vitales, es decir, el campo y la cría del ganado, lo mismo que la navegación estaban desde siempre en manos de cristianos viejos. Vizcaya, además de las artes de marinería, dominaba el laboreo del hierro y de las armas. La asociación mental de armería con cristiano viejo, hacía que en Toledo se presumiese que los armeros eran de sangre limpia. ¿Para qué seguir? El vicio radical de Castro es la falta de respeto a los datos, los cuales, manejados por una fantasía constructiva y obedientes al libre juego de la retórica, acaban sirviendo al mago de la palabra. Castro ha trazado una especie de modelo de español muy diferente del de Ganivet. El de Ganivet era estoico, resistía las pasiones propias y las embestidas de la fortuna, sereno y sosegado. El de Castro es romántico, vive para "consumirse y expresarse", "puro ímpetu y señorío no acompañado de interés por las cosas" (*Realidad 54,* págs. 47, 564). "Un pueblo que, cuando no conquistaba y señoreaba, se sentía extranjero en su propia tierra" (*Ibidem,* 470). Si la casta señorial hubiese correspon-

dido a esta pintura, difícilmente habría mantenido el poder, ni creado y conservado un imperio. No faltaban hombres que armonizaban la energía, al servicio de la creencia y el ideal, con el diestro manejo de las cosas materiales y espirituales. Tomemos al Cardenal Cisneros, el visionario, el que quiere convertir su palacio en un reducto del ascetismo, el que, durante la guerra de Orán, mantiene –siguiendo el ejemplo de Moisés– las manos alzadas al cielo mientras dura la batalla con los moros. Este mismo visionario es un sagaz administrador que se afana por mejorar la raza de carneros cruzándola con la variedad africana, que costea y reparte entre sus labradores la *Agricultura* de Herrera, que organiza sabiamente las tareas de la Biblia Políglota y la Universidad de Alcalá[9].

Castro sitúa su obra fuera de las normas comunes de valor: "La historia no es maestra de la vida, pero en el caso excepcional de España, quienes pretendan ocuparse de su futuro deberían primero... tener en cuenta lo que el *casticismo* español hizo y deshizo en la tierra de España" (*Realidad 62,* pág. 310). Se trata naturalmente de su propia visión de las castas. "Quien no me entienda, debe renunciar a entender el pasado de los españoles" (*Ibidem,* pág. 300).

Subido en la cima de su verdad sustancial, Castro profesaba el mayor desdén por los historiadores que no aceptasen sus conceptos y visiones. Muestra de este desdén, no olímpico sino exasperado, nos ofrece el artículo que en 1966 publicó en Francia[10]. "L'histoire officielle et académique de l'Espagne n'est qu'un fouillis d'erreurs et de légendes". "Les *historiens,* de même qu'ils ferment les yeux devant de très, élémentaires données d'expérience, se refusent à comprendre toute espèce de raisonnement quand il s'agit de la

[9] Julio KLEIN (*La Mesta,* Madrid, 1936, pág. 18) pondera la sagacidad administrativa de Cisneros, que mestizó la ganadería merina con la africana, tarea en que ayudó a Palacios Rubios, jurista y presidente de la Mesta.

[10] A. CASTRO, *Mon interprétation de l'histoire des espagnols,* "Cahiers du Sud", 53 (1966), págs. 243-255.

réalité du passé espagnol". Tienen "une obcécation nationale et vieille de plusieurs siècles". El autor, vidente entre ciegos, se irrita porque los historiadores españoles no toman en cuenta o no abrazan sus teorías y amenaza con llevar la discusión a la calle, más abierta que los laboratorios de historia. "Peu importe que les *historiens* (subrayado irónicamente) se refusent toujours à reconnaître la vérité de l'histoire, car l'opinion, ce que nous appelons *le peuple* accepte ce qui pour certains savants demeure impénétrable". Tras estas y otras lindezas poco ha de extrañarnos el que bastantes historiadores, dispuestos a andar con Castro, si no a la meta, una jornada del camino, hayan guardado silencio.

Castro, en su afán de orientalizar a España, pinta una vida castellana "tocada por la cultura de Europa y a la vez más anclada que nunca en la forma de vida hispano-oriental" (*Realidad 54,* pág. 376). O con una fórmula enérgica dictamina en su introducción a la versión francesa de *La realidad histórica,* pág. XIX: "Je prendrai souvent pour point de repère la vie française, parce qu'il n'y a rien de plus proche géographiquement, et rien de plus éloigné quant à la forme de la réalité historique". De acuerdo con este axioma, cuando esclarece fenómenos españoles mediante paralelismos y analogías, alega situaciones sacadas de la vida del Islam. Si quiere explicar que con Felipe II Estado e Iglesia son consustanciales, compara al rey con al-Hakam II, a sus obispos consejeros con los alfaquíes de Córdoba y los rabinos de Amsterdam. Cualquier historiador sin prejuicios alegaría paralelos europeos: que en la paz de Augsburg, 1555, que precedió a la abdicación de Carlos V, se proclamó el principio "cuius regio eius religio", que Francia estaba asolada por guerras de religión las cuales acabaron con la persecución de los hugonotes y la unidad de culto. Analogías inservibles para quien profesa el dogma de que España es una aljama (*Realidad 62,* pág. 207).

IV. FRANCIA Y ESPAÑA

Francia fue en la Edad Media paradigma y también estímulo del nacionalismo español. Castro, aprisionado en su teoría de una España tricéfala –igual que sus españoles que no pueden escapar de su *morada vital*–, menosprecia esta evidencia para perseguir sus *videncias* y espejismos. Cierra los ojos a las mil pruebas de que España, dentro de su vigorosa originalidad, tenía por horizonte la romanidad y el cristianismo egregiamente representados por Francia. A modo de ilustraciones, voy a incorporar al debate dos incidencias que muestran la vinculación de España: la radical europeización de Rodrigo Jiménez de Rada, nuestro primer gran historiador, al que Castro pretende islamizar literariamente; y el testimonio de un poemilla lírico que Francisco Rico ha mostrado ser el primer cantarcillo paralelístico de la Península.

Rodrigo Jiménez de Rada venía de Navarra, lo mismo que el fundador de la Orden de Calatrava, Raimundo de Fitero. Retoño de un linaje guerrero y docto, simboliza aquel navarrismo que un historiador, J. Vicens Vives, ha definido "espíritu hispánico montañés doblado de europeísmo". Había nacido en el mismo camino de Santiago, en una zona sembrada de colonias ultrapirenaicas cuyos fueros y documentos están frecuentemente redactados en lengua de Occitania[11]. Había estudiado filosofía en Bolonia, ya jardín humanístico, y teología en París, antes de instalarse en Castilla e ilustrar la sede de Toledo. A esta compleja figura de eclesiástico, guerrero y escritor, ha dedicado Castro páginas fervorosas, aunque plagadas de errores. Escribe (*Realidad 62,* pág. 413):

"En don Rodrigo se hacen visibles las dimensiones más auténticas del vivir castellano. Era el arzobispo un castella-

[11] F. GONZÁLEZ-OLLÉ, *La lengua occitana en Navarra,* "Revista de Dialectología y Tradiciones Populares", 25 (1969), págs. 285-300.

no de alta clase que había refinado su cultura gracias a sus contactos con el Islam y con la Europa cristiana". Palabras que naturalmente se vierten al inglés en *The Spaniards* (479). Comentando el texto de Jiménez de Rada sobre la fundación del maestrazgo de Santiago, lo ensalza por ver en él "un auténtico trozo de autobiografía castellana, un latido de su función estructural, de su *vividura" (Realidad 62,* pág. 415). "Un caso ejemplar de personalismo e integralismo castellano" (*Ibidem,* pág. 416). Entusiasmado con las bellezas literarias –que se reflejan en la versión de la *Crónica General*– piensa que "apenas hay en la literatura castellana del siglo XIII pasajes como éste, tan denso de graves metáforas, *de inspiración tanto bíblica como ascético-islámica" (Ibidem,* pág. 417).

En cuanto a la inspiración ascético-islámica es una pura imaginación. El trozo está compuesto, como otros de la crónica, en un estilo altamente apreciado en la Europa del siglo XII. Es un tipo de prosa rítmica, ataviada con paralelismos, rimas e iteraciones, que por influjo parcial de San Isidoro se desparrama por el mundo occidental. En España lo practican, con derroche de calcos bíblicos y ecos escriturarios, otras crónicas latinas, v. g. la *Chronica Adefonsi Imperatoris*[12]. Está ligada a la liturgia mozárabe y europea, y se propaga al sobrio Gundisalvus y al exuberante Diego García, autor de *Planeta.* Atribuir semejantes procedimientos a influjo ascético-islámico es fantasmagoría o inocencia. Claro es que Castro no se distingue por su familiaridad con la prosa latina medieval o la Biblia. Ignora que la inscripción de la catedral de México (*The Spaniards,* pág. 112, nota) deriva de la Biblia ("Salmos", CXLVII, 20), la copia mal y la traduce peor. Porque el fragmento no es "non taliter fecit omni nation (*sic*)" sino "non fecit taliter omni nationi", donde el sujeto es Dios y no el pueblo español, como cree Castro.

[12] Sobre este problema arroja luz el ensayo de Francisco RICO, *Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla,* "Abaco", 2, págs. 9-92; La *Cronica Adefonsi Imperatoris,* págs. 88 y ss.; Gundisalvo, págs. 18-22.

Y así tenemos la extraña paradoja de que el más europeizado de todos los clérigos navarros, nativo de una tierra impregnada de cultura francesa y romana, cuya vida transcurrió, cuando no conquistaba o aconsejaba a su rey, en viajes a Roma y a Concilios, el que murió simbólicamente a orillas del Ródano, es ofrecido como paradigma y dechado del integralismo castellano, de la vividura, de la morada vital castellana entrelazada de orientalismo, y su obra es interpretada como conjugación de la influencia europea con el ascetismo islámico. La conclusión es forzosa: o la disposición vital de Castilla divergía de la postulada por Castro, o Castro no posee esos poderes de vidente, ese olfato para rastrear los hombres inmersos en esa *vividura.*

V. EL CANTAR PARALELISTICO DE ÇORRAQUIN. LIRISMO TEMPRANO EN AVILA

No pocos romanistas, parapetados tras la riqueza de manuscritos representantes de la cultura clerical, miran con desdén a quienes osan mencionar la existencia de poesías populares y juglarescas desaparecidas. ¿Dónde está el texto? , preguntan con irónica conmiseración. Casi por milagro, surge de cuando en cuando algún documento irrefragable, dando fe de poemas que vivieron y murieron sin que fuesen embalsamados en los manuscritos. A veces las buenas hadas nos regalan alguna reliquia extraviada. Interesan a mi propósito dos recientes hallazgos, que sin resquicio de duda muestran cómo en los siglos XI y XII los mitos heroicos de Francia señoreaban las imaginaciones españolas. Aludo al ya famoso hallazgo de la *Nota Emilianense* por Dámaso Alonso, y a otro dado a luz recientemente por Francisco Rico: este último, más que hallazgo, es la valoración de un texto conocido.

Dámaso Alonso, con penetrante erudición, demostró que, en el tercer cuartel del siglo XI, la materia épica francesa circulaba triunfante por tierras de Castilla, revis-

tiendo formas arcaicas casi insospechadas por los estudiosos franceses. Los adalides de las *chansons de geste,* especialmente la inmortal pareja de Oliveros y Roldán, eran familiares. Me limito a apuntar el tema, admirablemente desarrollado por Dámaso Alonso[13].

Francisco Rico, estudiando la *Crónica de la población de Avila,* tuvo la repentina iluminación de que un párrafo, allí transcrito como prosa, poseía la distinción de ser el más viejo poema paralelístico peninsular. Solía citarse tomándolo de autores tardíos y poco fidedignos, sin pararse a fecharlo. El ensayo de Francisco Rico, "Çorraquín Sancho, Roldán y Oliveros: un cantar paralelístico castellano del siglo XII", ha aparecido en el vol. II del "Homenaje a Antonio Rodríguez-Moñino", organizado por Castalia (Madrid, 1973, págs. 553-580). Rico, en un análisis luminoso, pone en claro la cronología, identifica el personaje y el incidente fronterizo que suscitó las coplas. Luego explica la forma estrófica, los tópicos, la prioridad dentro del sistema paralelístico, en una palabra todas las facetas pertinentes y deseables. El héroe del cantar es un caballero de la frontera, Çorraquín Sancho, cuya probable oriundez se halla en las Cinco Villas de Navarra. Se ilustró en cien combates, haciéndose famoso por la astucia heroica con que, solo y sin compañeros, libertó unos pastores que los moros de la frontera acababan de cautivar.

La *Crónica de la población de Avila* fue escrita hacia 1255. Pinta la lucha de las milicias avilesas contra los almohades pujantes y no vencidos todavía en la batalla de Las Navas. Guerra de algaradas en que el heroísmo es pan de cada día, y las hazañas se olvidan deprisa. El cronista relata la proeza y el ardid de Çorraquín, cuya modestia ejemplar provoca las aclamaciones del pueblo, rematando así:

[13] Dámaso ALONSO, *La primitiva épica francesa a la luz de una Nota Emilianense.* Reproducido en *Primavera temprana de la lírica europea,* Madrid, 1961.

E después desto cantavan en los corros e dezién assí:
Cantan de Roldán,
cantan de Olivero,
e non de Çorraquín
que fue buen cavallero.
Cantan de Olivero
cantan de Roldán
e non de Çorraquín
que fue buen barragán.

Las coplas festejan una hazaña reciente, sin trascendencia para la historia. Incidente local, celebrado en el ámbito de la ciudad, bajo el acicate de la actualidad, en un cantar que se graba en las memorias, y la crónica recoge por un acaso único. La hazaña de Çorraquín ocurrió antes de 1173, de forma que la fecha del cantar ha de considerarse anterior a 1200. Aunque algún abogado del diablo quisiese interpretar el *fue* como un signo de que el protagonista había muerto, y de que las coplas son una especie de endechas, estaríamos dentro del siglo XII. Pero las palabras del cronista son terminantes.

Estamos frente a un cantarcillo de tema guerrero pero de tonalidad lírica, como si la emoción, poco habituada a expresarse en puro lirismo, necesitase un elemento narrativo. Es de suponer que nunca tuvo más que dos estrofas simplicísimas, en que la música y el movimiento intensifican la participación comunal en el sentimiento de triunfo[14]. Pero no quiero internarme en la cuestión literaria, remitiendo a los lectores al excelente trabajo de Rico.

[14] La forma primitiva del paralelismo, dos estrofas simples y desnudas, reiteradas con variaciones de palabras rimantes o inversiones, tiene una vida tenaz, mantenida igual en los estribillos canarios del XVI-XVII, que en el folklore vivo hasta ayer. A veces se complica con una introducción no paralela, y se prolonga con estrofas nuevas. Tal estructura relativamente compleja ofrecen las endechas que Argote de Molina oyó a los moros granadinos y nos conservó en su *Discurso sobre la poesía castellana,* ed. de Tiscornia, Madrid, 1926, págs. 38-39. Argote traduce los dísticos paralelos sin conseguir siempre guardar la rima. He aquí la introducción y los dos dísticos en la versión de Argote:

Sólo me interesa subrayar dos consecuencias marginales. La primera, que los caballeros de la frontera no miraban a Córdoba la mora, entonces en su más alto esplendor, sino a los héroes de la más bella canción de gesta francesa, modelos incomparables de su vida arriesgada y azarosa. La constante glorificación de los héroes franceses por los juglares, espoleando el nacionalismo hispánico, provocaba a oponer victoriosamente los valores de casa a los extranjeros, y a inventar leyendas como la de Bernardo del Carpio. Era una imitación y emulación fecunda para las letras y la lucha con el moro.

Una segunda deducción sirve para confirmar que la interpretación y las fechas propuestas por Castro para el nacimiento del lirismo en Castilla –Castilla, según sus postulados, por diferenciarse de los árabes no tuvo lirismo ni literatura de sentimientos hasta el Arcipreste de Hita, entrado el siglo XIV– no corresponden a los hechos. Sin duda hubo cientos de cantares que, no confiados a la escritura, han desaparecido. Para los que sólo dan fe a las piezas de archivo y a los textos que palpan, la más vieja canción, coreada y bailada por el entusiasmo comunal, en cualquier lengua de la Península, son estas coplas paralelísticas compuestas en la alta meseta de Avila.

VI. TRES SIMBOLOS DE SEMITISMO EN ESPAÑA

Castro acostumbra a destacar, a modo de estribillos de su discurso, ciertos datos "reverberantes de sentido... que ope-

---

Alhambra amorosa, lloran tus castillos,
o Muley Vuabdeli, que se ven perdidos.
Dad me mi cauallo y mi blanca adarga
para pelear y ganar la Alhambra
Dad me mi cauallo y mi adarga azul
para pelear y librar mis hijos.

Como se ve, Argote no logró una rima para *azul*. Sacrificando el sentido a la rima, pudo haber dicho *mi luz*, o algo igualmente inadecuado.

ran como símbolos de su edificio doctrinal", según anota Guillermo Araya, expositor fidedigno y semioficioso de sus ideas[15]. Tres de estos indicios simbólicos son: 1) Que la prosa castellana debió su nacimiento a los hebreos consejeros de Alfonso el Sabio; 2) Que los reyes de España, contrastando con los reyes taumaturgos de Francia, jamás hicieron, o aspiraron a hacer milagros; 3) Que el desprecio por el trabajo manual, considerado como envilecedor, separa a España de la mentalidad europea, es un rasgo peculiarísimo de su *morada* vital. En mis *Reflexiones* procuré mostrar la vacuidad de esta terna de hipótesis, a las que Castro daba singular relieve. Sicroff intenta revalidar los postulados de su maestro y debilitar mis razonamientos. A riesgo de repetir cansadamente noticias e inferencias ya propuestas en mis *Reflexiones,* revisaré el problema analizando los argumentos de Sicroff.

1. *Los hebreos y la prosa literaria de Castilla*

Sicroff, poniendo en mi boca asertos que ni escribí ni soñé, dice (pág. 15): "Asensio prefers to consider Alfonso's Italian notaries as more influential in this matter (= in making Castilian a language of erudition) than the Jewish courtiers who functioned organically within what Castro has called the *morada vital".* Tenga en cuenta Sicroff que argumentar partiendo de la *morada vital* es arbitrariedad, tautología, simple falacia para introducir en la argumentación, igual que si fuesen datos comprobados, las imaginaciones o hipótesis de trabajo. Yo prefiero exigir a cada suceso su documentación, a cada pretensión su título legítimo. Lo que yo escribí era muy diferente:

> Innegable es la influencia de los trasladadores hebreos en la formación de la prosa científica castellana. Gonzalo Menéndez Pidal en *Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes* ("NRFH", 5

[15] G. ARAYA, *Evolución del pensamiento histórico de Américo Castro,* Madrid, 1969, págs. 86-87.

[1951], págs. 363-380) ha reunido la nómina, ha hecho palpable el proceso y el progreso desde las primitivas 'transladaciones' a los posteriores ayuntamientos o compilaciones de carácter sincrético, y ha ilustrado, tanto con testimonios gráficos como literarios, la existencia de diversos equipos y la permanente intervención del monarca en sus tareas. Los hebreos pasaban del árabe la materia cruda en la que Alfonso se reservaba para sí, o para cristianos, la elaboración estilística. Pero en la esfera jurídica o histórica no está documentada la intervención de un solo colaborador hebreo. Ni cabe atribuir al regio desvío por el latín el uso del castellano. Alfonso se tituló emperador, empleó notarios italianos, se hizo para su uso escribir por Galfridus Anglicus un *Ars scribendi espistolas* (E. S. PROCTER, *Alphonse X of Castile* [Oxford, 1951] pág. 139), dotó y encauzó a la Universidad de Salamanca donde los sabios mimados fueron los romanistas y canonistas.

Castro, con la mira de convertir a los hebreos en creadores de la prosa castellana, ha sembrado al viento un montón de imaginaciones peregrinas. La más peregrina fue el imaginar a los hebreos tratando de crear un imperio para Alfonso X y otros reyes protectores suyos. "Había soñado el judío en los siglos XIII y XIV con la posibilidad de dominar a Castilla, la nueva tierra prometida" (*Realidad 54*, pág. 511). "La exaltación de la grandeza del monarca fue obra de judíos (*Ibidem*, pág. 454). "Desde mediados del siglo XII el horizonte del hispano-hebreo fue Castilla, animada de un designio imperial" (pág. 456). "Como todo imperio necesita un lengua de cultura, los judíos siempre despiertos proponían una *era alfonsí*" (pág. 457). ¿Para qué seguir? Prodigiosamente, conjetura tras conjetura, suposición tras suposición, va alzándose una arquitectura de adivinaciones gratuitas: que para los judíos "el castellano se les impuso como el idioma de su única patria posible" (pág. 458); que los judíos "desligados del sentido de catolicidad cristiana de que era índice la lengua latina" fueron los responsables de que Alfonso el Sabio organizase una enciclopedia del saber redactada en castellano y no en latín. En las *Reflexiones* había yo alegado dos datos que hacen improbables semejantes conjeturas: el poema en que Todros Halevi Abulafia el

poeta —que gozaba del favor real y acompañó a la reina Violante en Aviñón mientras Alfonso se entrevista con el papa— llama réprobos a los hebreos que cultivan el árabe o el castellano; y la excomunión que los judíos de Zaragoza fulminaron contra el poeta Isaac Ibn Sabbatai por haber compuesto un libro en que refería las hazañas de los cinco reyes de España: el libro, declarado herético, fue quemado[16].

Ahora prefiero hacer hincapié en dos hechos menos anecdóticos y más significativos, que de un lado se oponen al aserto de Castro de que en el siglo XIII fuese Castilla y su romance el horizonte cultural de los hebreos; de otro favorecen la presunción de que el rey Alfonso sentía predilección por el habla vulgar.

Alfonso X adoptó el castellano como lengua oficial de la cancillería, reservando el latín para la correspondencia extranjera. Con ello se adelantó a las demás cancillerías del Occidente, incluso a Navarra, Aragón y Portugal, que sólo más tarde emplearían la lengua nacional. Por el contrario, los judíos, que no poseían libros de cultura en castellano, salvo las versiones de la Biblia muy literales y poco literarias, empleaban y seguirían empleando en sus contratos y escrituras la lengua hebrea[17]. En conclusión, los judíos fueron un valioso instrumento de riquezas y cultura y difundieron con sus traducciones la sabiduría, la moral y la ficción arábiga. Pero necesitamos razones mucho más fuertes para atribuirles la creación de la prosa docta castellana.

[16] Ambos datos están sacados de Yitzhak BAER (antes Fritz BAER), *A History of the Jews in Christian Spain*, I, Philadelphia, 1961, págs. 94, 239.

[17] Sobre el castellano y su adelanto como lengua de la cancillería, véase E. S. PROCTER, *The Castilian Chancery during the reign of Alfonso X: 1252-1284*, "Oxford Essays in Medieval History Presented to H. E. Salter", Oxford, 1934, especialmente las págs. 105-107. Acerca de la redacción de documentos en hebreo, véase Fritz BAER, *Die Juden im christlichen Spanien. Urkunden und Regesten. I. Aragonien und Navarra*, Berlin, 1929, págs. 1044-80.

2. *Reyes taumaturgos de Francia y España*

Marc Bloch, en su libro *Les rois thaumaturges* (1924), expuso cómo la creencia de que los reyes franceses e ingleses poseían la virtud de curar, nacida casi accidentalmente, perduró en Francia convirtiéndose en un elemento eficaz para el prestigio de la realeza. El rey de Castilla Alfonso X, en la cantiga nº 321, calificó esa creencia de *neicidade* o necedad. Cuenta la cantiga cómo una niña, acercándose a él, suplicó que le tocase y sanase las escrófulas mediante el toque, pues todos los reyes de la cristianidad poseían esa virtud. El rey Sabio se negó, recomendando a la enferma que bebiese el agua en que habían bañado una estatua de la Virgen, remedio con que efectivamente fue curada. Américo Castro, generalizando sobre este único texto, elevó este episodio a símbolo que evidenciaba la separación y contraste entre la *morada vital* de Francia y la de España. Mientras los monarcas de una Francia laica (¿laica la Francia de San Luis y Juana de Arco?) no sentían empacho en secularizar un poder sobrenatural curando las escrófulas, los monarcas de una España, incluida en la estructura mágica islámico-judía, rechazaban esta idea. No cabía en España, reitera incansablemente Castro, el aceptar la taumaturgia de los reyes, convirtiendo la virtud milagrosa en atributo de la realeza[18].

Leyendo el *Speculum regum* de Alvaro Pelagio, poco antes impreso por vez primera en Lisboa, tropecé con un extraño relato que contradecía esta tesis de Castro. Alvaro Pelagio, hablando con Alfonso XI –a quien la obra va dedicada–, le refería cómo, siendo niño, ante sus propios ojos el rey Sancho el Bravo, abuelo de Alfonso, había sanado a una mujer endemoniada poniéndole el pie en la garganta y leyendo en un libro menudo[19]. Perplejo y curioso

[18] ALFONSO X o SABIO, *Cantigas de Santa Maria.* Editadas por Walter METTMANN, III, Coimbra, 1964, págs. 175-177.

[19] Frei ALVARO PAIS, *Espelho dos reis.* Texto e tradução do Dr. M. PINTO DE MENESES, I, Lisboa, 1955, pág. 54.

vi que Alvaro Pelagio no consideraba esta milagrosidad como un prodigio singular y por una vez, sino que la extendía a toda la dinastía castellana y la equiparaba a la de los reyes de Francia e Inglaterra. "Dicen que los monarcas de Francia e Inglaterra tienen *virtud* (= poder milagroso) y que los devotos reyes de España, de que desciendes, tienen virtud sobre los endemoniados y sobre los que padecen ciertas dolencias".

Logré poco a poco reunir documentación que mostraba: a) que Carlos el Malo, rey de Navarra, curaba las escrófulas, y que Martín el Humano de Aragón envió a Carlos el Noble, rey de Navarra, un enfermo rogándole lo sanase; b) que Carlos de Viana, el heredero de Navarra, Aragón y Cataluña, gozaba de tal renombre por sus poderes taumatúrgicos que, para celebrarlos, se grabó una estampa que le representa curando las escrófulas; c) que los reyes de España, según cuentan numerosos tratados impresos con aprobación de la Inquisición y el rey, seguían atribuyéndose la virtud de curar endemoniados, lo que sin duda realzaba su prestigio. Respondiendo a las páginas (632-635, aquí 75-79) que en *Reflexiones* dediqué al tema, Castro alegó que la virtud de curar no residía en Sancho el Bravo, sino en el libro. Pero claro está que en ese caso el monarca habría entregado la trabajosa curandería a sus capellanes, yéndose a sus tareas o diversiones. Ahora Sicroff me echa en cara que me fijo únicamente en la virtud milagrera y no en la calidad de las enfermedades. Exactamente, porque ésa es la materia en discusión. Y los datos bastan a probar que los españoles no habitaban ese mágico recinto islámico-judío cuyos habitantes o presos no podían concebir la secularización y reglamentación de los poderes sobrenaturales. Por el contrario, les encantaba que su rey curase y sostuvieron que curaba, hasta que el chiste y la guasa de los cómicos y novelistas del XVII aureolaron de rídiculo esta milagrería.

La fortuna relativa del mito de los reyes taumaturgos prueba una vez más que España era permeable a las leyendas y supersticiones del mundo occidental mucho más que a

los tabús islámico-judíos. Parece, igual que la leyenda de Bernardo del Carpio, un remedo y emulación de los prestigios franceses. Los cuales continuaban viviendo en la credulidad de los peninsulares, pues en pleno siglo XVII eran los mejores clientes del rey de Francia, en cuya virtud no habían perdido la fe. P. de Lancre, en 1623, lo anota: "Il se présente plus d'Espagnols devant le Roi en une année que de toutes les autres nations en cinquante"[20].

VII. EL DESDEN POR EL TRABAJO O HIDALGUISMO

El menosprecio del trabajo manual y del comercio ha sido señalado por Castro como una peculiaridad de la *morada vital* española, peculiaridad ligada al afán de nobleza. Escogió para botón de muestra un trecho de Francisco Miranda Villafañe donde se habla de "las cosas viles de tu mecánico oficio". Estas frases, aunque quizá derivasen de algún repertorio medieval de *loci communes*, encerraban "un sentido peculiarmente español" *(Realidad 54,* pág. 601). Yo le recordé que aquel pasaje, lejos de caracterizar a España, era un simple plagio de G. B. Gelli, humanista y satírico florentino, coetáneo de Miguel Angel, cuya *Circe* (1549) anda entre los libros prohibidos por el Indice español de 1559[21]. Y con palabras del excelente historiador de la España de los Austria, J. H. Elliot, di por sentado que el desdén hacia el trabajo manual, en el que tanto insisten los historiadores españoles, era común a los empobrecidos hidalgos de España, a la *gentry* de Inglaterra, a los *hoberaux* de Francia. Sicroff incrédulo exige documentación más

[20] Etienne THUAU, *Raison d'état et pensée politique de Richelieu,* Institut Français d'Athènes, 1966, págs. 20-31. Mi texto, pág. 25.

[21] A. L. DE GAETANO, en un artículo publicado en "Italica", 32 (1955), págs. 226-241, probó que los *Diálogos de la phantástica philosophia,* Salamanca, 1582, de Francisco Miranda Villafañe son, en lo esencial, un descarado plagio de *I capricci del Bottaio,* Florencia, 1546.

sólida, pues "neither the identification of the Italian source nor the testimony of a contemporary historian suffices" (pág. 23).

Sería fácil multiplicar pruebas, pero me contentaré con extractar a Charles Loyseau, acaso el más inteligente de los tratadistas franceses que tocaron el asunto. Loyseau, en pasaje de su *Traité des ordres et simples dignités,* Paris, 1609, explicando su apostilla marginal *Pourquoi l'exercice des arts mecaniques prive plutost le noble de l'exemption des tailles plustost que le crime,* escribe:

> Et toutefois encore que le crime ne prive le Gentil-homme de l'exemption des tailles, néantmoins il est notoire que les exercices viles et mécaniques l'en privent (..) ce n'est pas assez d'estre nobles, si l'on ne vit noblement. Joint que de la surcharge qui revient au peuple à cause de l'exemption des Gentil-hommes, il en est recompensé en ce qu'ils ne participent point au gain de la Marchandise et métiers[22]. .

Por tanto, en Francia el comercio y los trabajos manuales reputados viles y mecánicos derogaban y suprimían la nobleza, pero el crimen no. Y los pecheros que pagaban la sobrecarga correspondiente a la exención de impuesto de los nobles, eran teóricamente compensados por la prohibición de trabajar, la cual les quitaba de en medio un posible competidor. Galano razonamiento.

La nobleza de Francia se arrogaba privilegios más exorbitantes que la de España. Loyseau (pág. 32, punto 69) se indigna de sus tropelías:

> Qui en voudroit croire nostre menue Noblesse des champs, elle s'attribue tant de privileges qu'il luy faudroit composer un droit à part en ce monde, et un Paradis à part dans l'autre: car l'insolence des menus Gentil-hommes des champs est si grande.. qu'il n'y a pas moyen de vivre en repos avec eux.. ce son des animaux sauvages.

[22] Cito por Charles LOYSEAU, *Oeuvres,* Paris, 1678, pág. 31.

Esta situación no cambió sensiblemente en el siglo XVIII, a juzgar por *La Grande Encyclopédie,* art. *Noblesse,* 24, 1158:

> Le préjugé contre les métiers était si puissant que, malgré tous les efforts tentés par certains ministres (Colbert, par exemple) pour pousser les nobles vers le grand commerce, en déclarant qu'il ne dérogeait pas, les nobles préferèrent vivre dans l'oisivité, au moins en France, ou même se ruiner noblement.

Sicroff, basándose en un artículo de W. J. Callahan, se explaya sobre la impopularidad del trabajo industrial en la España del XVIII. Era tal la resistencia que, con el fin de reclutar operarios para una fábrica de municiones, el rey les otorgó patentes de hidalguía mientras trabajasen. Hay otros aspectos que merecen relieve: primero, que los labradores, es decir, la mayoría de la clase laboriosa, gozaban en España más altas prerrogativas y consideración social que en otros países occidentales, v. g. Francia; segundo, que la hidalguía arrastraba no sólo el *jus honorum* más o menos huero, sino también la exención de gravosos impuestos. Convencido estoy de que si una nueva forma de hidalguía que eximiese, por ejemplo, del impuesto sobre la renta, se anunciase en Europa y América, habría infinitos pretendientes.

Pedro Berindoaga, en 1787, "sugería que los españoles evitaban entrar en el comercio, la industria y las artes mecánicas, porque judíos y moriscos, antes de ser expulsados de la península, se distinguieron en estas ramas de actividad"[23]. Castro ha sustentado con pasión esta tesis. Callahan, en un reciente libro[24], se inclina a ver en la guerra de la frontera y el tipo de sociedad creado por ella, la razón esencial del escaso aprecio con que se miraban las funciones

[23] P. BERINDOAGA, *Memoria a remediar los obstáculos que se oponen al progreso de las manufacturas de lana,* "Memorias de la Sociedad Económica de Amigos del País", III, 1787, pág. 102 (Cita tomada del libro descrito en la nota 24, pág. 2).

[24] William J. CALLAHAN, *Honour, commerce and industry in eighteentb Century Spain,* Boston, 1972.

mercantiles e industriales. En todo caso, el prejuicio era compartido por otras naciones con intensidad y resultados variables. Francia y Portugal llevaban con más rigor que Castilla la exigencia de "vivir noblemente". Manuel de Farìa y Sousa —o sus portavoces Lope de Vega y Juan Bautista de Sosa— en el *Elogio* al comentador, capitulillo XII, que precede al inmenso comentario de *Lusiada* de Luis de Camões, Madrid, 1639, da fe de lo que pasaba en Portugal. Explicando que pertenecía a la clase de *escuderos*, correspondiente a la de hidalgos en Castilla, añade: "Con la notable diferencia que ay hidalgos en Castilla que exercen oficios mecánicos; i allá no tiene este fuero quien no viva de su hacienda sin cultivarla por sí, sustentando criados, cavallos i armas".

Cualquiera que fuesen las diferencias económicas y sociales en ambos países, es evidente que las ideas acerca de la nobleza, sus derechos y su papel en el Estado, se asemejaban mucho en Francia y España.

VIII. NOBLES QUE COMERCIAN, HIDALGOS QUE EJERCEN OFICIOS

Aun las mejor documentadas afirmaciones de Castro suelen cojear por dos achaques: la desmesura recalcada de la expresión y la sistemática supresión de datos que limitan, matizan y califican sus enfáticos asertos. Ejemplifiquemos.

Entre cien lugares donde pondera el desdén al trabajo de los españoles, elijamos, por breve, la fórmula de *"Español" palabra, extranjera...*, pág. 34: "El que en el siglo XVI infamara trabajar como artesano o comerciar, u ocuparse en menesteres intelectuales, creaba una situación..". Por de pronto, ninguna de las tres cosas *infamaba*, si bien el comercio y la artesanía no eran, teóricamente, compatibles con el ideal de *vivir noblemente* común a buena parte de Europa. Razón tenía Farìa y Sousa al observar que en el reino de Castilla esta norma sufría muchas quiebras. En Sevilla, por ejemplo, la nobleza alta y baja comerciaba; en

Guipúzcoa (e igualmente en Vizcaya) los hidalgos ejercían oficios mecánicos.

1. *La nobleza comerciante de Sevilla.*

Fray Antonio de Guevara, en su *Marco Aurelio con el Relox de Príncipes* (libro 3°, caps. XXV-XXVII), finge una carta de Marco Aurelio reprendiendo a su amigo Cincinnato porque, siendo caballero romano, se dedicaba a la mercaduría, profesión de avaros y codiciosos. La serie de testimonios sobre la práctica mercantil entre la nobleza sevillana, es copiosa: una parte ha sido alegada por Ruth Pike en dos obras recientes[25]. Me contentaré con entresacar tres versos contundentes de Juan Ruiz de Alarcón, *El semejante a sí mismo,* acto 1, esc. 1 (*Obras,* ed. de Agustín Millares, México, 1957, I, 298):

Es segunda maravilla
un caballero en Sevilla
sin ramo de mercader.

Y la práctica iba acompañada de la justificación teórica. En la Miscelánea de estudios para honrar a Dámaso Alonso, reunida por "Cuadernos hispanoamericanos", llamé la atención sobre los *Colloquios* de Baltasar Collazos, impresos en Lisboa, 1568, pero compuestos y conversados en Sevilla: allí el hidalgo pobre Antonio, por cuya boca habla el autor, defiende las profesiones de mercader y abogado como adecuadas para un hidalgo[26].

[25] Ruth PIKE, *Enterprise and Adventure. The Genoese in Sevilla and the Opening of the New World,* Ithaca, New York, 1966; *Aristocrats and Traders. Sevillian Society in the sixteenth Century,* Ithaca, 1972.

[26] Eugenio ASENSIO, *Dos obras dialogadas con influencias del Lazarillo de Tormes: Colloquios* de Collazos y anónimo *Diálogo del capón,* "Cuadernos Hispanoamericanos", nos. 280-282 (Madrid, 1972), págs. 385-398 (especialmente 389-90).

2. *Vascos nobles en oficios mecánicos. Las probanzas de Miguel de Oquendo.*

Vizcaya, Guipúzcoa, la Montaña de Santander eran el gran criadero de hidalgos pobres, enérgicos y abiertos a la aventura por mar y por tierra. Figura familiar en los caminos de España era el "vizcaíno", con su tintero al cinto, buscando acomodo como secretario y contador, dos actividades que, según Castro, caracterizaban a los conversos. En la ría de Bilbao y comarcas vecinas, la herrería y la minería ocupaban a la gente de costa y montaña, sin perjuicio de sus humos de limpieza e hidalguía. Un testimonio de la mentalidad vasca que hallaba honroso el trabajo, nos lo dará el expediente de Miguel de Oquendo, capitán general, con ocasión de su nombramiento por Felipe II para caballero de Santiago.

Miguel de Oquendo, a las órdenes del Marqués de Santa Cruz, había capitaneado las diez naos de Guizpúzcoa frente a la armada francesa mandada por Strozzi, y había sido uno de los artífices de la victoria en la batalla frente a las Azores, Isla de S. Miguel, el 22 de julio 1582. Allí rindió la nave del Almirante Brissac, cogiendo trofeos que llevó a su casa en la falda del monte Ulía. Felipe II, para premiarle, le otorgó el hábito de Santiago, a 16 de octubre 1582. Las probanzas en San Sebastián iban sobre ruedas cuando se interpuso el Licenciado Juan Lope de Aguirre, enemigo banderizo y personal de Oquendo. Aguirre, versado en artimañas de leguleyo, so capa de mirar por la honra de la Orden de Santiago, denunció directamente y por mediación de testigos las tachas que inhabilitaban a Miguel para el codiciado lagarto rojo sobre el pecho. Entre otras tachas, Miguel de Oquendo había sido y era mercader, teniendo tienda abierta de fierro, clavazón, brea y efectos navales en la ciudad de Cádiz; había ejercitado los viles oficios de carpintero y calafateador, tanto en Guipúzcoa como en Sevilla y Cádiz; había sido en su niñez pastor de ovejas; y por último el padre de Miguel "fue un hombre bajo que

vivía con el trabajo de sus manos y de su mujer, y se tomaba del vino a menudo". Interesa puntualizar las tachas, porque la reacción del pueblo cuando la Orden instruye nuevas probanzas revela un estilo de vida y pensamiento en que los hidalgos no tenían reparo en practicar el comercio ni ejercitar oficios mecánicos. Elijamos los dos testigos más expresivos: Miguel de Aguirre de 71 años, y Martín de Arriola de 64.

Miguel de Aguirre estima hidalgos notorios a los Oquendo, aunque Miguel de Oquendo haga cargazón de naos con destino a las Indias, vía Cádiz; y aunque su padre haya sido soguero y fabricado cuerdas para las naos. Porque "a la sazón que hacía cuerdas, todos los vecinos de San Sebastián, por hijosdalgo que fuesen, tenían oficios mecánicos y vivían de ellos y de sus haciendas... Todos se preciaban de tener oficio... y una doncella no se casaba con hombres que no tuviesen oficio".

Martín de Arriola declara que, "en San Sebastián y Provincia, los que cargan naos para Andalucía e Indias no solamente son tenido en menos, antes son tenidos en más... Si algunos principales lo dejan, no es por menoscabo, sino porque no tienen caudal... porque como esta provincia sea miserable en llevar la tierra frutos, si no es hierro, los que en ella viven, o han de morir de hambre, o vivir de esta manera tratando, porque no han de andar a robar". Apremiado por los inquiridores para que diga si creía que el tener un padre cordelero perjudicaba a la honra del hijo Capitán General, respondió que Miguel no perdía por eso su honra, "porque no hay hombre, por principal que sea, en esta dicha Villa, que su padre o abuelo o bisabuelo no haya sido oficial de oficio mecánico".

Extracté estas informaciones del curiosísimo artículo *Miguel de Oquendo caballero de Santiago (1584)*, escrito por J. Ignacio Tellechea[27], bien conocido por sus libros y publicaciones de las obras y proceso de fray Bartolomé

[27] "Boletín de Estudios Históricos de San Sebastián", I (1967), págs. 33-77.

Carranza. Tellechea nos cuenta el final de esta lucha. El Presidente del Consejo de Ordenes y los demás miembros acordaron que por entonces no se le concediese el hábito al gran marinero. Intervino Felipe II, recabó la dispensa del Papa, y en 15 de diciembre de 1584 Oquendo recibía su hábito, habiendo ganado, tras las batallas navales, la batalla burocrática.

Estas probanzas ponen al desnudo los modos de pensar y vivir de las gentes de la tierra vasca, de los hidalgos más pobres y humosos de España. Sería tema apasionante para una investigación el averiguar en qué medida otras regiones compartían esta actitud frente a los prejuicios de los teorizantes de la vida noble. En todo caso, este expediente sugiere que el país real divergía del país utópico con sus quimeras de estatutos.

IX. LA CONDICION DE CONVERSO Y LA LITERATURA

Américo Castro estima que, a partir de las forzadas conversiones de 1391, el problema de los conversos del judaísmo y sus descendientes, próximos o lejanos, constituye el eje de la historia de España: en torno de él giran las cuestiones religiosas, sociales y culturales. Opina que la presencia en la comunidad cristiana y la peculiar sensibilidad de esta minoría oriunda de la aljama posibilitó e inició el misticismo, la autobiografía, la lírica nueva, la novela picaresca y pastoril. Acerca del teatro, considerado por él creación de los conversos, anunció hace años un libro que no sé si llegó a sazonar. Insistía en que no se trataba de racismo, sino de circunstancias vitales; pero el determinismo fisiológico o factor racial, expulsado injuriosamente por la puerta principal, entraba sigilosamente por el postigo trasero. Examinemos estas pretensiones al parecer desmesuradas, cuyo punto de partida es que bastantes escritores con *raça* —es decir, hilo o hilos de sangre hebrea en la trama carnal—

contribuyeron con obras valiosas a la poesía y la ficción española.

Es evidente que la hipótesis de Castro que considera estas obras como seudomórfosis –injertos cristianos sobre plantas con raíces semíticas soterradas– presupone cierta uniformidad de estilo de vida, de reacciones, de sentimientos, bien dependan de la raza, bien de la educación, bien de la situación vital. De otro modo sería intolerable que Castro los unificase mediante una maniobra verbal. Porque Castro ha protestado enérgicamente contra los que aplican el sobrenombre de *españoles* a Trajano y San Isidoro: se ha pasmado de que los cordobeses, entre ellos un célebre torero, hayan erigido un monumento a Séneca, hijo de Córdoba. Estima que ese intento de nacionalizar a gentes de diferente *morada* vital, bajo el amparo de un equívoco, es un pecado imperdonable, un caos mental. Sin embargo, no siente empacho en apellidar conversos a individuos que ni eran conversos, ni hijos de conversos, ni estaban entrelazados por otra cosa que por una gota o gotas de sangre hebrea a veces remota, a veces ignorada por ellos mismos. Va más lejos aún desmandándose a apellidar judíos, archijudíos, a escritores como Mateo Alemán, cristianos de varias generaciones y mezclados con cristianos viejos. ¿Qué nombre reservará a los que, igual que Isaac Abarbanel, el padre de León Hebreo, abandonaron su dinero y sus puestos encumbrados afrontando el destierro por mantener lealtad a su ley religiosa y a su comunidad?

La ardua prueba de esta preeminencia literaria del converso comporta tres etapas sucesivas: 1) datos genealógicos que establezcan el origen hebreo y cuantifiquen la sangre, si es posible; 2) esclarecimiento de la situación existencial, pues "on ne doit pas mêler les auteurs dont chacun connaissait, de leur vivant, les origines, et ceux qui avaient réussi à les faire oublier" (I. S. Révah, *Leçon,* pág. 22); 3) deslinde de lo que en su obra se debe atribuir a su calidad de converso.

La pesquisa genealógica ha sido realizada con negligente frivolidad.

Castro n'a pas manifesté de penchant particulier pour les patients recherches biographiques et généalogiques. Qu'à cela ne tienne: les documents historiques peuvent être remplacés, d'après lui, par un flair spécial qui détecte infailliblement dans les oeuvres littéraires le 'néo-christianisme' de leurs auteurs. L'ecrivain est certainement 'néo-chrétien', s'il manifeste une angoisse existentielle, s'il offre une vision du monde désespérée (I. S. Révah, *Leçon,* pág. 23).

Otros signos extensos más visibles le denuncian. He aquí una abreviada enumeración caótica: si invoca la Trinidad, si censura las devociones externas, si hace confidencias autobiográficas, si practica la crítica social, si escribe literatura de evasión, si es *mesiánico* —dado a sueños y utopías—, si proclama su nobleza, si esconde o calla sus orígenes, si es erasmista... No hay quien escape a esta tupida red de indicios. Si defiende a los conversos, tiene *raça*; si los ataca, es uno de ellos. El insulto de un enemigo basta como prueba. Y eso que Castro podía aprender en la experiencia personal qué poco crédito merecen, en boca de un enemigo, las palabras usadas como injuria. Porque él mismo, a partir de 1939, fue reiteradamente tildado de hebreo que exaltaba a los suyos, y las insidias no cesaron aunque en *La Celestina como contienda literaria,* Madrid, 1965, pág. 49, declaró solemnemente que era de una familia de cristianos viejos. Cuando le convenía para su dialéctica que un hombre eminente fuese converso, ninguno podía escapar a su argucia e inventiva. La adivinación convertía en cristianos nuevos a cuantos exigían sus teorías previas: Juan del Encina, Gil Vicente, el anónimo autor del *Lazarillo,* Luis de Góngora y cien más. No falta quien acepte como sólidas tales conjeturas y horóscopos. La fe en el historiador sustituye a la fe en los instrumentos históricos. Una historiografía apoyada en semejantes probanzas se asemeja al fantasear de Azorín en *Castilla,* "Las nubes", cuando empezaba: "Calixto y Melibea se casaron, como sabrá el lector si ha leído la *Celestina...*"

La segunda jornada —el verificar una común situación histórica que motive la peculiaridad de la expresión litera-

ria– ni se suele intentar. Se da por supuesta una idéntica posición y reacción de gente marginada y alienada. Hay las mayores divergencias respecto al número de los conversos: para Diego de Simancas, *Defensio statuti toletani,* Antuerpiae, 1575, pág. 63, está maculado uno de mil, "vix millessima pars Hispanorum"; fray Agustín Salucio, *Discurso acerca de... los estatutos de limpieza de sangre*[28], pág. 29: "Apriesa cunde esta mancha; pues al tiempo que se hizo el estatuto de Toledo, no le tocava a la milessima parte de España: y aora, de la gente que se conocen ascendientes, toca ya por ventura a la mitad". Como vemos, para Salucio la mitad de la aristocracia y de la gente linajuda, cuyos antepasados eran averiguables, *tenía raça.* La situación de esta minoría era infinitamente variable en las escalas del poder y la riqueza. Ya Castro (*Realidad 54,* pág. 524) había atribuido a la sangre hebrea de Fernando el Católico la volubilidad con que primero acarició, luego persiguió a los judíos. También Isabel la Católica tenía sangre impura por la línea de los Braganza: descendía de Nuno Alvares Pereira, el condestable santo, el cual era hijo del Prior de los Hospitalarios Alvaro Gonçalves Pereira, que lo hubo en una cristiana nueva. "D. Alfonso Henriques, progenitor da casa dos Almirantes de Castela, foi filho de D. Fradique Mestre de Santiago e de Dona Paloma, hũa judia natural de Guadalaxara"[29].

Sería el cuento de nunca acabar el proseguir haciendo la genealogía del Condestable de Castilla, del Conde-Duque de

[28] Cito por el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid R. 30055: *Discurso* hecho por Fray Agustín Salucio, Maestro en Santa Teología, de la Orden de Santo Domingo, acerca de la justicia y buen govierno de España, en los estatutos de limpieza de sangre: y si conviene, o no, alguna limitación en ellos (sin lugar ni fecha) 48 folios. I. S. RÉVAH, *La controverse sur les statuts de pureté de sang,* "Bulletin Hispanique", 73 (1971), pág. 276, ha fijado la impresión de *Discurso* en 1599, entre mayo y diciembre. El *Discurso* acaba de ser reimpreso por Antonio Pérez Gómez (1975).

[29] Luís de BIVAR GUERRA, *Un caderno de Christãos-Novos de Barcelos,* "Armas e Trofeus", I (1960), pág. 319.

Olivares y muchos grandes tocados de la *mancha.* Gente de sangre impura mandaba ejércitos, ocupaba sedes y cardenalatos, dirigía los Consejos del Reino. Imagínese una escala con infinitos peldaños que baja de los monarcas a los especieros de Toledo y los *roperos* de Valladolid. La uniformidad de reacción postulada por Castro no pasa de una entelequia. Nos hace falta una casuística que gradúe y deslinde las innumerables variantes en la situación social de los *conversos* conforme a los tiempos, la ideología, la clase social. Y por de pronto no metamos en el mismo saco a escritores cuyas circunstancias existenciales son polarmente opuestas, como hace Sicroff (pág. 9) con Santa Teresa y Benito Espinosa, a los que empareja osadamente. Santa Teresa, con un cuarto de sangre hebrea, perteneciente a una nobleza ya depurada que goza privilegios de hidalguía, y nunca en los incontables documentos que le enfrentan con la Inquisición tuvo el menor ataque o desdoro por su genealogía; Benito Espinosa, no converso sino hebreo de religión y sangre, educado en la sinagoga de la libre Holanda. ¿Qué puede acercarlos como no sea la voz de la sangre y la raza? La raza vuelve a entrar sigilosamente.

Es corriente atribuir a su marginalidad y alineación la fenomenal energía creadora desplegada por la minoría hebrea en los últimos cien años de Europa y América[30]. Esta marginalidad hace del hebreo una especie de centauro, hombre partido entre la vida y tradiciones culturales de dos pueblos: el de origen, y el de la sociedad que le hospeda. Esta construcción podrá tal vez aplicarse a los judíos de Praga, Viena y Nueva York, pero no es válida para los conversos de España. Los auténticos *conversos,* los del siglo XV, carecían de una cultura secular y literaria propia, y adoptaron la del pueblo cristiano. Intentaron salir de su incómodo estado y asimilarse. Entonces, como ya observó

[30] Sobre estas cuestiones, aquí apenas insinuadas, puede verse el libro de Allen GUTTMANN, *The Jewish Writer in America,* New York, 1971, el cual discute y califica el conocido ensayo de Thorstein VEBLEN, *The intellectual pre-eminence of Jews in Modern Europe,* "Political Science Quarterly" (marzo, 1919).

Disraeli, el hebreo solía ser conservador: nada más conservador que el cortesano o el servidor de nobles. Cierto que en el campo religioso estuvieron más abiertos y disponibles que los cristianos viejos, lo cual les valió los rayos de la Inquisición. Pero en el XV y en la primera mitad del XVI tanto la crítica del Estado como la condenación de las injusticias sociales acostumbran a salir de grupos no ligados a los conversos, por ejemplo de los franciscanos, condenadores de la riqueza sustraída al pobre, y del Estado opresor. Un franciscano, fray Antonio de Guevara, crea la fábula del villano del Danubio, mito contra el Imperio. Y en la literatura de evasión el más perdurable inventor fue Garcilaso de la Vega, que despobló la ciudad y el mercado para poblar las selvas de imaginarios pastores. A medida que avanza el siglo XVI, el mestizaje de sangres y la identificación ideológica se intensifican, hasta tal punto que se necesita ser zahorí para discriminar entre la sensibilidad del cristiano viejo y la del *converso,* cada día menos converso y más cristiano. La alienación no es un rasgo privativo del converso, sino que –según muchos modernos– constituye un denominador común de la creación literaria. El hombre que está fuera de su lugar y aspira a encontrarlo o recobrarlo ha sido, desde la *Odisea,* el material preferido de la fantasía,

Tercer problema, el más arduo e importante, es mostrar de un modo convincente cómo los reflejos y reverberaciones de la sensibilidad peculiar del converso iluminan la creación literaria. Sicroff intenta ejemplificarlo con las figuras de Luis de León y Mateo Alemán.

1) *Luis de León interpretado por Sicroff*

Sicroff, para mostrar que la angustia del converso impregna tanto la vida como la poesía, atacando mi artículo *La peculiaridad* publicado en el "Anuario de Estudios Medievales" (4[1967], 327-351 págs.; aquí págs. 87-117), explica la poesía *Que descansada vida* como si brotase de la experiencia de los años de cárcel, y de la amargura por el

sambenito de su bisabuela –no abuela como me hace decir por distracción. Un tema de Horacio transformado por la permanente tortura interior del cristiano nuevo.

Lectura, la de Sicroff, simplista y elemental, estéticamente tosca, biográficamente violenta. Dejemos a un lado el que tanto Menéndez Pelayo como Oreste Macrí la consideran obra de juventud, anterior a la prisión[31]. Como explica bellamente Dámaso Alonso (*Poesía española,* Madrid², 1952, págs. 150-159), tanto la estructura como el contenido moral derivan de Horacio. Pero admitamos la hipótesis de Sicroff y supongámosla posterior a la salida de la cárcel. La hermenéutica biográfica le hace violencia semántica y estética. Hay trechos difíciles de encajar en la experiencia vital de Fray Luis, v. g. los versos "No quiero ver el ceño / vanamente severo / de quien la sangre ensalza o el dinero". Al círculo estrechamente amigo de Luis de León pertenecían aristócratas con un hilo de *raça,* como los Portacarrero o los Pacheco, y burgueses con caudales, como su tío y otros de la familia León. En cambio, si para reducir al absurdo el sistema, suponemos por un momento que la oda está compuesta por un *bartolomico* o colegial de San Bartolomé que gracias a sus padres labriegos y villanos ha conseguido una beca, todo encaja perfectamente: la renuncia a la aventura marítima y el puesto en una audiencia de las Indias, el anhelo de regresar al campo y huerto familiar, la dejación de las ambiciones de fama y dinero que se pagan con mortal cuidado, el desamor por la nobleza orgullosa y sus palacios, el ansia de paz y soledad. ¿Para qué sirve un procedimiento que se puede así volver del revés?

Voy más lejos. No es imposible que el arranque de la composición fuese el recuerdo angustioso del calabozo. Pero apenas el poema se desenvuelve y toma vuelo, abandona las angosturas biográficas para remontarse a un vasto horizonte de sentimientos complejos, de ecos literarios, de

[31] Oreste MACRI, *La poesía de Fray Luis de León,* Salamanca, 1970, pág. 298, comenta: "La oda, en nuestra opinión, es anterior a la cárcel y señala un período juvenil".

referencias simbólicas, en una palabra, a la esfera de una riquísima cultura. La simplificación biográfica lo empobrece y priva de su refinamiento estético. Sicroff imagina que la eliminación de los cuatro versos finales del epodo horaciano, con la pulla satírica a Alfio el usurero, se debe a la angustia y la desesperación del converso. Lo cierto es que todas, absolutamente todas las imitaciones del *Beatus ille* en el Siglo de Oro –por ejemplo las de Lope de Vega en *El villano en su rincón* o *Los Tellos de Meneses,* la de Garcilaso, la de Cosme Gómez de Tejada[32] –suprimen la coletilla irónica por motivos sencillamente estéticos, de unidad de tono, de armonía con el sentimiento dominante en el poema.

La vida de Luis de León –y aún las ideas expuestas en *In cantica canticorum* que redactó al salir de la cárcel– nos le muestran más bien anclado en la realidad española que alienado de ella. Su carrera se convierte en un auténtico *cursus honorum,* una rivalidad de la Universidad salmantina y la Orden Agustiniana por colmarlo de cargos y cargas. No recata las alusiones a su proceso, hace trofeos de sus persecuciones y pinta su victoria como victoria de la justicia y la inocencia. Sus dos obras primeras, impresas juntas en 1580, van dedicadas a altos dignatarios que son protectores y admiradores suyos: el *In cantica canticorum* al príncipe Alberto, archiduque y cardenal: el *In psalmum vigesimum quartum* a Gaspar Quiroga, arzobispo de Toledo y Gran Inquisidor, en términos de emocionada gratitud. En 1583 dedica *Los nombres de Cristo,* su obra maestra en prosa castellana, a Pedro Portocarrero, del Consejo Real y del de la Inquisición. Sicroff (*Les controverses,* pág. 265) fantasea que los inquisidores eran tan obtusos y embotados que no se percataron de que la obra contenía un ataque a los estatutos de limpieza, ataque denunciado en 1609 por Alvaro Pizaño (o Piçaño)[33] . Si lo hubieran entendido, Fray Luis

[32] Véase Gustavo ACRAI, *El "Beatus ille" en la poesía del Siglo de Oro,* Universidad de Puerto Rico, 1971.

[33] El denunciante de Fray Luis no se llama Piçario –como errada-

"aurait eu l'occasion d'enrichir son expérience personnel du Saint-Office". Sicroff olvida que Quiroga había luchado, en 1580 y en el Consejo Real, por la mitigación de los estatutos, que Portocarrero tenía *raça,* que ambos eran inteligentes y se hallaban mejor situados que nosotros para percibir alusiones y críticas.

2) *Mateo Alemán: su fábula de Júpiter y el Contento*

Alemán, cuya genealogía no está plenamente esclarecida, fue dado por converso por las ramas paterna y materna en un discurso de Rodríguez Marín. Francisco Rico, en su libro fundamental *La novela picaresca española,* Barcelona, 1967, I, págs. XXVII-XXVIII, da por bueno el hebraísmo del padre, aunque, con Claudio Guillén, rechace el de la madre Juana del Nero, oriunda de Florencia. Castro (*La realidad 54,* pág. 544) dictamina: "El haber sido Jorge de Montemayor converso [34], y Mateo Alemán descendiente de conversos, es inseparable del sentido de estas y otras obras [i. e. *Guzmán de Alfarache* y *Diana*] en las cuales transparece el intento de representar la vida humana como soñada idealidad o como materialidad carente de sentido".

Mateo Alemán ha sufrido particularmente al ser identificado con una especie de tipo paradigmático de cristiano

---

mente me corrige Sicroff— sino Piçaño. Su retrato y vida pueden verse en PACHECO, *Libro de los retratos;* su vida y larga bibliografía en RAMÍREZ DE ARELLANO, *Ensayo de un catálogo bibliográfico de escritores de... Córdoba,* Madrid, 1922, págs. 146-150. Lista de sus obras en PALAU, *Manual,* XIII, pág. 292; A. PAZ Y MELIA, *Papeles de inquisición,* Madrid², 1947, núm. 75, pág. 32: "Delación hecha por el doctor Alvaro Piçaño de Palacios, de ciertos pasajes de *Los nombres de Cristo,* de Fray Luis de León, 1609".

[34] No hay prueba de ello. Desconocemos la rama materna de Jorge de Montemayor. Jorge DE SENA, *Estudos de história e de cultura,* Lisboa, 1967, pág. 346, nota, escribe: "Jorge de Montemôr era un nome literario. O poeta chamava-se, parece, Jorge de Paiva e Pina, e era um dos filhos bastardos que teve Fernão de Pina, que foi cronista môr do reino".

nuevo. Castro y sus seguidores han entrañado en su obra y vida las supuestas actitudes básicas, modos psicológicos, aventuras y desventuras del "converso", hasta olvidar su peregrina personalidad y convertirle en tipo. J. A. Van Praag fue más lejos y le supuso "marrano", es decir fingido cristiano, apoyándose en unas presuntas burlas del dogma de la Trinidad. Robert Ricard[35] ha discutido el pasaje incriminado mostrando su entera ortodoxia católica confirmada por trechos paralelos de Luis de Granada, Diego de Estella y San Juan de la Cruz. La obsesión de considerarlo cifra y abreviatura de su casta ha falseado su biografía salpicandola de suposiciones dadas como hechos de cal y canto.

¡Cuántas cábalas montadas en el aire han ido deshaciendo los investigadores en los últimos años! Tomemos un ejemplo. Desde que J. Gestoso y Pérez publicó en 1896 la información testifical presentada por Mateo Alemán, en marzo de 1582, pidiendo se le diese licencia para pasar a las Indias, empezaron las cábalas. Sabido es que teóricamente se denegaba a los cristianos nuevos la licencia. Como Alemán se quedó en España, se dio por averiguado que su petición fue rechazada por no ser cristiano *lindo* y hasta se calcularon las reacciones psicológicas de esta negativa que le humillaría. Primera estación en el calvario del converso. Ahora bien, Edmond Cros —a quien se deben no pocos descubrimientos de noticias y agudas interpretaciones de la obra— publicó siete documentos inéditos[36], entre los que figura uno, el tercero, en que se le otorga licencia para pasar al Perú con su mujer, dos sirvientas y un criado. Se desmorona el castillo de cartas. Y pierde también credibilidad la segunda suposición de que, cuando en 1607 pidió licencia para pasar a México con su amante —a la que disfraza de su hija— y otras personas familiares, tuvo que sobornar a Pedro Ledesma, secretario del Consejo de Indias, para que olvidase

[35] *Mateo Alemán y el dogma de la Trinidad*, "Homenaje a Elías Serra Rafols", Universidad de La Laguna, 1970, págs. 209-214.

[36] *La vie de Mateo Alemán. Quelques documents inédits. Quelques suggestions*, "Bulletin Hispanique", 1970, págs. 331-337.

su sangre impura y le diese la autorización. Pero volvamos a las reverberaciones literarias del alma conversa.

Nuestra tarea consistiría en descubrir por qué manantiales y surtidores afloraba la supuesta sensibilidad de un converso en un libro tan aclamado y característico de su tiempo como el Guzmán. Se ha tentado asignar a la mentalidad conversa toda serie de elementos: los vituperios al vulgo, las quejas de la maledicencia, hasta el elogio de la ciudad de Florencia. Se ha ensayado tomando un rasgo, dejando otro, transformar el *Guzmán* en una autobiografía de Alemán. Edward Glaser, en una lúcida y documentada reseña de Donald McGrady, *Mateo Alemán*, New York, 1968, inserta en "Renaissance Quartely", 23 (1970), págs. 181-84, ha puesto en evidencia la arbitrariedad de estos procesos, concluyendo discretamente: "Perhaps this reviewer will not be alone in regarding with scepticism attempts to explain the enigmatic personality of the hero in terms of self-portrait of the author".

Frecuente empeño ha sido relacionar la visión pesimista del mundo con la desesperación del cristiano nuevo. Ya Marcel Bataillon ("Los cristianos nuevos en el auge de la novela picaresca", en *Pícaros y picaresca*, Madrid, 1969, pág. 219) advertía que este pesimismo le ligaba a Quevedo: "Quevedo, que destila amargura picaresca, era, en cambio, cristiano viejo y estaba orgulloso de su cruz de Santiago". Mateo Alemán no encaja en ninguna de las modalidades asignadas por algunos a los conversos: ni en la queja de la Fortuna, ni en la evasión pastoril o exótica. Ya Jean Chapelain, en la declaración aneja a su traducción al francés del *Guzmán* (París, 1619), resaltaba la peculiaridad del libro, subrayando:

> Ce genre de composition, qu'ils appellent le merveilleux, est à bon droit banni d'icy, comme estant une histoire où l'on ne donne aucune part à la Fortune et dont on rapporte tous les changements el disgrâces au vice et à la mauvaise conduite seulement[37].

[37] Edmond CROS, *Protée et le gueux. Recherches sur les origines et la nature du récit picaresque dans Guzmán de Alfarache*, Paris, 1967, pág. 95.

En el *Guzmán* el héroe, no la mala fortuna ni la maldad del mundo, forja el destino.

La fábula de Júpiter, Apolo y el Contento (*La novela picaresca española,* I, págs. 184-88), nos presenta a Júpiter –parcialmente una alegoría de Jehová– dispuesto a aniquilar a los hombres. Apolo pronuncia un discurso para disuadirle:

> Si destruyes el mundo, en vano son las cosas que en él criastes, y es imperfección en ti deshacer lo que hiciste, para quererlo enmendar, ni pesarte de lo hecho: que te desacreditas a ti mismo, pues tu poder de criador se estrecha... Perderlos y críar otros de nuevo, tampoco te conviene, porque les has de dar, o no, libre albedrío: si se lo das, han de ser necesariamente tales cuales fueron los padres.

Y le propone el remedio de quitarles el dios Contento, dejándoles el Descontento metido en su lugar y ropas, disfrazado de Contento. Lo que Júpiter lleva a cabo diestramente.

Castro –y Sicroff a su zaga– ve en este pasaje la cima de la desesperación, el do de pecho del converso rebelado. Cargando a cada nuevo libro las tintas de la interpretación, desbordante de hipérboles, comenta por fin en la Introducción al *Quijote* (Barcelona, 1971), pág. 42:

> Mateo Alemán, con voz cascada y enronquecida por su furia nihilista, amplificó en forma descomunal la amarga y desesperada queja de Pleberio, al final de la *Celestina* (1499). La radical diferencia es que en lo publicado un siglo más tarde la invectiva contra el mundo sin sentido incluía al Divino Creador. Como en ninguna otra obra de conversos se conectan en el *Guzmán de Alfarache* el motivo de la desesperación y sus reflejos literarios.

Interpretación totalmente inverosímil, pues ni la Inquisición habría tolerado en tantas sucesivas ediciones invectivas contra Dios, ni Baltasar Gracián en su *Agudeza y arte de ingenio* habría en el discurso LV encomiado esta fábula, que parcialmente copia, como obra maestra de la alegoría, ni el jesuita Francisco Garau la reproduciría en *El Olim-*

po del Sabio (1681). Inquisidores y Jesuítas sabían en materia de ortodoxia muchos puntos más que estos improvisados teólogos. Sabían también lo que Castro parece ignorar: el arte de leer una alegoría pagana con implicaciones cristianas en dos planos diferentes y armonizables: el de la ingeniosa fantasía con licencias de invención, y el del lenguaje simbólico vehículo de moralidades.

Se impone el traspasar la fábula de Júpiter desde las arenas movedizas de la mentalidad conversa al campo firme de la historia cultural, considerándola como variación estética de un complejo de motivos que rodaban hacía más de un siglo por los dominios de la sátira fantástica. Amós Parducci, en 1944, había señalado el parentesco de la fábula con dos precedentes italianos: el *Momo* de León Bautista Alberti, vertido e impreso en castellano (1553, 1598), que le brindó el encuadramiento narrativo; y el curioso libro utópico de Anton Francesco Doni, *I mondi* (Venecia, 1552, 1567, y más reimpresiones), donde el desordenado y misceláneo fantaseador florentino incorpora el motivo del dios Contento[38]. Francisco Rico averiguó que la ocurrencia de suplantar el Contento por el Descontento –episodio el más remedado– remontaba a Marsilio Ficino, el cual incluyó en su carta a Marsilio Uranio una serie de apólogos *De voluptate:* el último apólogo relata cómo la *pura Voluptas* fue transportada al cielo, mientras Pluto, para retener las almas en los mundos inferiores, revistió a la Furia Jactura con los vestidos y afeites de Voluptas[39]. Quizá algún estudioso de la vida de los motivos, sus cambios de énfasis y sentido, sus mestizajes, sus razones de éxito y perduración, guste de analizar las transformaciones de esta fábula hasta su culminación en el *Guzmán de Alfarache.*

[38] E. CROS, *Protée et le gueux,* págs. 238-239, piensa que el influjo del Doni y de sus *Mondi* se extendió a otros aspectos temáticos de la novela de Alemán.

[39] Véase Francisco RICO, *La novela picaresca española,* 2ª edición, tomo I (único hasta hoy), pág. 901, notas adicionales. El último *Apologus de voluptate,* inserto en el epistolario, se halla en las págs. 915-916 de Marsilio FICINO, *Opera,* Basilea, 1576.

X. SICROFF Y LA POLEMICA EN TORNO A LOS ESTATUTOS

Sicroff acaba su alegato levantando el vuelo hacia la ideología de la *morada vital* y remontándose, literalmente, a los cuernos de la luna en compañía de los cosmonautas. Se siente deslumbrado por las aéreas arquitecturas de su maestro, convencido por sus sentencias, dictadas frecuentemente en lo que el poeta Villamediana llamaba el Tribunal del Viento. Mientras tanto yo, siguiendo un rumbo opuesto, analizaré los materiales con que ha contribuído a asentar las concepciones de Castro.

Sicroff vino a satisfacer una aspiración de los historiadores con su tesis parisina *Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XVe au XVIIIe* siècle, 1960. Tesis bien carpinteada que, además de condensar investigaciones dispersas, ofrece sinopsis de textos conocidos hechas con inteligencia. Pero sus lagunas informativas, su escasa atención al trasfondo social, su insensibilidad para las nuevas situaciones y los cambios de las fuerzas enfrentadas, cambios que repercuten en la actitud de la Inquisición y los gobernantes; sus errores de interpretación y perspectiva imponen una radical revisión de sus conceptos. Desenmarañar dos siglos de historia social reflejados en esta lucha exigía, además de una dilatada investigación de archivos, una disponibilidad y ausencia de prejuicios que acompañase las incesantes mutaciones del problema. Agradezcamos a Sicroff sus aportaciones, mientras llega un historiador perspicaz que, apoyándose en las pesquisas de Antonio Domínguez Ortiz, Julio Caro Baroja e I. S. Révah, trace un cuadro menos imperfecto. Aprovecharé aquí dos excelentes artículos de I.S. Révah, materiales para la gran historia de la asimilación y disimilación de los hebreos de la Península Ibérica que preparaba[40].

[40] Me refiero a I. S. RÉVAH, *Les controverses sur les statuts de pureté de sang. Un document inédit: "Relación y consulta del carde-*

Las lagunas de *Les controverses* son graves en el siglo XV. Sicroff no estudia los orígenes de aquel racismo colorido de religión, ni discute (excepto en una nota, pág. 84) la teoría revolucionaria de Castro que consideraba la limpieza de sangre como un remedo cristiano de la tradición de las aljamas. Yerra al datar el primer estatuto de limpieza, que no es el de Toledo, 1449, propuesto por él, sino el del Colegio de San Bartolomé de Salamanca. Las bulas papales de 1414 y 1418

> especifican que el Colegio de San Bartolomé está reservado a quince personas 'puri sanguinis'. Sicroff pretende que esta frase no se refiere a la 'limpieza de sangre', sino al nacimiento legítimo de los futuros colegiales (..) Olvida sencillamente el décimo cuarto de los estatutos promulgados en 1435 por el fundador, estatuto reproducido por Domínguez Ortiz[41].

Efectivamente D. Diego de Anaya, "De genere eligendorum", ordena terminantemente que ninguno de los colegiales venga del linaje hebreo, "de genere Judaeorum", sin que importe que la sangre sea remota o próxima, "in gradu remoto aut propinquo"[42].

Es imperdonable que Sicroff no haya estudiado de primera mano los textos básicos: ni el *Scrutinium Scripturarum* de Pablo de Santa María, ni el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina, ni el *Lumen ad revelationem gentium* de Alonso de Oropesa, ni el *Zelus Christi* de Pablo de la Cavallería; pero, al fin y al cabo, los latinorios plagados de abreviaturas tienen la cáscara amarga. Más imperdonable es que no haya leído la *Cathólica impugnación* de Fray Her-

---

nal Guevara sobre un negocio de Fray Agustin Salucio" (Madrid 13 août 1600), "Bulletin Hispanique", 75 (1971), págs. 263-306; y *Gil González de Avila et les statuts de pureté de sang*, "Studia Hispanica in honorem R. Lapesa", II, Madrid, 1974, págs. 493-518.

41 I. S. RÉVAH. *Les controverses*, pág. 265.

42 Está copiado el Estatuto XIV en Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Madrid, 1955, pág. 57, nota 13.

nando de Talavera, Salamanca, 1487. De este libro capital, incluído más tarde por Pedro Sáinz Rodríguez en su colección de *Espirituales españoles* con una introducción de Francisco Márquez Villanueva, yo había dado alborozadamente la noticia de que había sobrevivido en un ejemplar de la Biblioteca Vallicellana de Roma; había extractado fragmentos, que permitían formarse idea de su importancia en un artículo de la "RFE" (1952), artículo que Sicroff cita, pero no muestra conocer.

Sicroff parece pensar que la orden del Santo Oficio prohibiendo escritos en pro o en contra de los estatutos consolidó la situación. Y que los criterios del inquisidor Escobar del Corro y las paparruchas de Fray Francisco de Torrejoncillo resumen y representan lo que la España del XVII escribía y pensaba. No se percata de la marejada que revolvía el hondón de la sociedad. "No ha comprendido cuáles eran las reacciones verdaderas del Santo Oficio a las cuestiones suscitadas por los estatutos de limpieza de sangre" (Révah). La verdad documentada es que los Inquisidores Generales –Quiroga, Portocarrero, Niño de Guevara y (saltando otros) Andres Pacheco– redactaron o encargaron o aprobaron memoriales contra los abusos de los estatutos, memoriales en que se proponía su moderación y reforma. Bernardo de Sandoval y Rojas –Inquisidor General, arzobispo de Toledo y pariente del Duque de Lerma– encomendó en 1613 al jesuita Juan de Montemayor una memoria histórico-jurídica en favor de la mitigación, memoria dos, acaso tres veces impresa, según documenta Révah. La verdad es que el mismo Felipe II, que era discípulo de Juan Martínez Silíceo, el fautor del estatuto de la Iglesia de Toledo, pensó en 1580 en la reforma; que el Duque de Lerma y el Conde-Duque lucharon por la mitigación de aquella monstruosidad jurídica y piedra de escándalo, sin resolverse a legislar contra ellos.

Sicroff no se percata de que, a partir de Carlos V, los estatutos habían ido perdiendo su carácter primitivo, tornándose instrumento de luchas sociales y económicas. No ha visto el complicado juego de fuerzas que estorbó la

realización de un proyecto compartido por monarcas, favoritos, inquisidores, alta nobleza, jesuitas, obispos y hombres de negocios. Los viejos argumentos de la peligrosidad religiosa perdían su validez, pues los conversos terminaron siendo fervorosos cristianos, tal vez más fervorosos que los cristianos viejos. Los reparos raciales carecían de sentido una vez que los de linaje hebreo se habían cruzado con las más ilustres familias cristianas. Y sin embargo las inhabilitaciones y la deshonra aneja duraban y se extendían como mancha de aceite.

Me gustaría aportar algunos textos nuevos a la discusión de dos aspectos, no ignorados aunque mal estudiados por los historiadores. El primero es el carácter *clasista* —quiero decir de conflicto económico y social— que fue tomando la lucha en torno a la *limpieza.* Abarca facetas positivas y negativas. Positivas como la aspiración de los labradores e hidalgos pobres a la conquista del prestigio, poder y riqueza que daban los puestos del Estado, la Iglesia, la Inquisición. Negativas como el odio o menosprecio hacia la burguesía conversa, o el deseo de enrayar y hasta humillar a la nobleza, a menudo maculada, presentando el mero hecho de ser cristiano viejo como una intrínseca nobleza. El segundo aspecto es el papel de los colegiales, encastillados en cargos de la administración, audiencias e inquisición, los cuales hostilizaban, torpedeaban, hacían vanas las propuestas de reforma.

La base económica de la animosidad entre labradores y artesanos o burgueses —entre cristianos viejos y nuevos— está pintada a lo vivo por un converso *malsín* o denunciador de sus hermanos de raza. Se llamaba Enrique Núñez, o Anrique Nunes, y, según Révah[43], antes de convertirse en informador del rey de Portugal D. João III, había sido en España empleado del inquisidor Lucero. Fue asesinado en Valverde, cerca de Badajoz, por cristianos nuevos portugueses. Escondido en la ropa llevaba un papel para el monarca

[43] I. S. RÉVAH, *Les marranes portugais et l'Inquisition au XVIe siècle*, separata de *The Sephardi Heritage*, London, pág. 492.

portugués, papel que la Inquisición de Valladolid remitió a la de Lisboa dos años después del asesinato, en 1527. Del papel, guardado en la Torre do Tombo, extracto lo siguiente[44]:

> Veemos que en los christianos lindos ay los labradores y con mucho trabajo labran las tierras y las syenbran e cogen sus novidades de pan e de vino e crian los ganados e asy todas las otras cosas necesarias mal vestidos e descalços, con agua e con sol, con frío o con elada, llevando malos días e noches, e todo lo pasan por hazer fructo pera provisyón de todos generalmente, e con todos estos trabajos sostienen el reyno; como a todos es notorio. Pues quando consyderan esto e miran e veen los christianos nuevos tan favorecidos, tan vestidos de frisado de paño fino o de seda como cortesanos, aunque sean çapateros, tan gordos, frescos, ricos, cargados de anillos e otras joyas de plata ellos, e ellas hasta sayas verdugadas, como damas, en conclusyón finchados de tanta sobervia que con un "mantenga Dios al rrey" quieren quebrar los ojos a los christianos, y esto syn labrar, ni sembrar, ni cavar, ni plantar vyñas ni olivares, ni llevar mal día ni mala noche, ni otro ningund trabajo; pues considerando esto, mucha razón e lícita causa ay para que le tengan los christianos lindos grande enemistad...

Este cuadro, aunque trazado a la vista de un Portugal donde la expulsión de los hebreos castellanos y la forzosa conversión de 1497 habían creado una tensión muy fuerte entre *lindos* y conversos, corresponde –descontando la mayor gravedad de la crisis portuguesa– a la situación tirante de Castilla tras las Comunidades.

En cuanto a la actitud antinobiliaria de los labriegos, que soportaban todavía vejaciones y humillaciones de los nobles, se refleja en una anécdota recogida por un contemporáneo acerca del campesino que logró escalar la más alta cima del poder y riqueza del país[45]:

> El Arzobispo de Toledo don Juan Silíceo, siendo obispo de Cartagena, casó una sobrina suya con el doctor Santiago, fiscal

[44] *As gavetas da Torre do Tombo,* I, Lisboa, 1960, pág. 106.

[45] *Floreto de anécdotas,* 48 del *Memorial Histórico Español,* 1948, pág. 187.

de la Chancillería de Valladolid, y para ello le embió llamar y le dixo: "Ya sabéis la buena voluntad que os tuve en Salamanca. Yo os quería casar con mi sobrina; y pues también araron vuestros parientes como los míos, no tendréis qué dezir a vuestra muger ni ella a vos". Y assí se casaron: desque Silíceo fue Arzobispo de Toledo, fue Santiago Oydor de Valladolid.

Anécdota que fuera de su mayor o menor autenticidad, revela el enojo con que el labrador recibía el motejo de *villano,* y ejemplifica la mancomunidad de los antiguos colegiales que se ayudaban mutuamente. Los estatutos, a lo menos en la intención de los que fundaron los Colegios Mayores, debían servir a la ascensión de los hombres de talento desamparados, promoviendo de paso la movilidad social. Hidalgos pobres y oscuros campesinos vieron abiertos para sus hijos los caminos de la honra y el poder. Fue surgiendo una especie de nobleza de toga y de iglesia que enorgullecía tanto a la familia del encumbrado como a su convecinos.

Salcedo de Aguirre, el cual escribía en el último cuarto del XVI, en su Carta III "A un labrador", le aconseja que dé instrucción primaria a todos sus hijos y no vacile en hacer sacrificios para dar estudios mayores al que muestre talento[46]:

Ante todas cosas desde la tierna edad embialdes a la escuela, para que aprendan a leer y escrevir y la Doctrina christiana, porque no sean boçales, sino entendidos y avisados en cualquiera negocio. Y si alguno diese muestras de abilidad con inclinación a las letras, le aplicaréys a ellas dexándole seguir el mandamiento de Dios y de su natural. Y aunque se gaste mucha parte de hazienda en sus estudios, todo se va recogiendo y guardando como en una alcanzía: él pagará con mucho logro lo que gastare en sus estudios, siendo quien deve. Porque un letrado suele ser honra de una familia, y aun de todo un lugar y ciudad, favoreciendo con mucha honra y hazienda a sus hermanos, sobrinos y deudos, como lo han mostrado muchas experiencias.

[46]Gaspar SALCEDO DE AGUIRRE, *Pliego de cartas. En que ay doze epístolas escritas a personas de diferentes estados y officios,* Baeça, 1594, folio 64.

El uso de los estatutos como una especie de mística ganzúa que abría el camino, primero a las becas de los colegios, luego a las dignidades reservadas a los limpios de linaje, y por último a una especie de mítica nobleza anterior a la nobleza conferida por los reyes, exasperó la irritación de la nobleza de sangre y sus portavoces.

Quien lea el *Discurso* de Salucio o los Apéndices III y IV (págs. 210-247), en los que Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos en Castilla,* ha juntado un nuevo e interesante material que abarca discusiones de teólogos, fragmentos de tratados y memoriales inéditos sobre limpieza de sangre y sus probanzas, verá a la nobleza y sus defensores sangrando por la herida: zahiriendo a los *viles e ínfimos* que por un mero *acto* de limpieza quieren igualar y aun aventajar a la nobleza linajuda, abultando los estragos que las pruebas e inhabilitaciones causan en las familias nobles, tales como el miedo a emparentar con quien no esté depurado, las doncellas sin marido, el servicio del rey sin el estímulo del premio que suponía la concesión de hábitos. De otra parte, el abogado del diablo, quiero decir de los estatutos, podría alegar que el hidalgo pobre, el labriego, el hombre oscuro había encontrado en la exaltación de la limpieza, no como ausencia de ignominia, sino como calidad positiva e intrínseca, un arma contras las vejaciones de nobles y ricos, un pedestal para la propia dignidad.

Es claro que ni el hidalgo pobre, ni el villano, ni los escasos nobles depurados que deseaban mantener los estatutos, lo habrían logrado sin el apoyo de los funcionarios eclesiásticos y civiles salidos de San Bartolomé o de los colegios que siguieron su ejemplo. Formaban una especie de masonería coaligada para disfrutar todos los puestos jugosos o de honor. Ocupaban las avenidas del poder: las familiaturas de la Inquisición, las Audiencias, los Cabildos, los Consejos y aun altas dignidades como episcopados, virreinatos, presidencias. Dominaban también las covachuelas y el papeleo. Parapetados tras estas posiciones diferían, desacreditaban, reducían a nada todas las tentativas de reforma y mitigación. Para percatarse de su poderío, abramos la *Vida*

de D. Diego de Anaya Maldonado, fundador del Colegio Viejo de San Bartolomé, y noticia de sus varones excelentes, por Francisco Ruiz de Vergara Alava (Madrid, 1661). En la vida de Juan Rodríguez de Figueroa (1518-1565), he aquí uno de los timbres de gloria: "estableció el estatuto de nobleza y limpieza, que oy se guarda en el Consejo de las Ordenes Militares, al modo de las informaciones que se hazen en el Colegio" (pág. 185). Elogiando a Benito Rodríguez Valtodano, escribe: "Era tan afecto al Colegio que en su tiempo salían tantos colegiales proveídos a plaças de Indias, que se despobló de los sugetos grandes que entravan" (pág. 145). La cúspide de San Bartolomé fue el año de 1551 y siguientes, "aquel siglo dorado en que se dezía por común adagio 'Todo el mundo está lleno de Bartolomicos'. Ocupavan los puestos mayores de la Monarquía" (pág. 226). Y a continuación aclama a los que en aquel año estaban "gobernando lo espiritual y temporal", compilando una lista de los más egregios, encabezada por Juan Martínez Silíceo.

No faltaban sinceros y clarividentes cristianos viejos que adoptaban una actitud equívoca y ambigua ante la cierta iniquidad y aparente oportunidad que implicaban los estatutos de limpieza. Reconociendo la injusticia teórica que suponía la exclusión de los mal llamados conversos, la acataban en el terreno pragmático. Porque aquel abusivo privilegio servía para compensar una flagrante desigualdad. Me refiero a la inferioridad de hecho en que la mayoría de los cristianos viejos se encontraba frente a los nuevos. Mientras los viejos –la enorme mayoría del país– carecían no sólo de influencia social sino de medios económicos para costear sus estudios, los nuevos por su tradición cultural, sus bienes de fortuna y su probada vocación intelectual estaban admirablemente colocados para escalar los más altos puestos de la Universidad, la Iglesia y la administración.

Esta ambigua desazón se refleja en una obra inédita, prolija pero interesante, que compuso Juan de Arce de Otálora, colegial y profesor de Salamanca. Arce de Otálora es famoso por un tratado sobre la nobleza de España,

titulado *Summa nobilitatis Hispaniae,* que con título algo diferente se imprimió por vez primera en Granada (1553) y que obtuvo tres reimpresiones más (1559, 1570, 1613). Pertenecía a aquella gloriosa línea de jurisconsultos renacentistas que adoraban las buenas letras y las injerían sin remedio en sus elucubraciones de derecho; a la línea de los Alciato, Tiraqueau, Juan de Nevizanis. Su mejor obra, los *Coloquios de Pinciano y Palatino,* está en castellano y abunda en curiosas noticias y opiniones expuestas con la libertad de que hace gala el diálogo erasmiano. Pinciano y Palatino, dos veteranos estudiantes, uno civilista, otro canonista, aprovechan las vacaciones estivales para recorrer a lomo de mansas caballerías el triángulo formado por las ciudades de Valladolid, Zamora y Salamanca. Es un viaje moroso y erudito en que no sólo se pintan las cosas notables de los lugares recorridos, sino que se pasa revista a una rica variedad de temas históricos, literarios y morales, predominando la reseña de estados y la descripción de la vida amarga y bulliciosa de la Universidad de Salamanca. Suministra variada información sobre la vida del tiempo, desde una descripción de la corte de Juana la Loca en Tordesillas hasta una pintura sin ilusiones de los pupilajes. Desfilan en la conversación –salpicada de anécdotas y hasta de breves novelas– temas espinosos, como la justicia e injusticia de los estatutos de limpieza y algunas semblanzas de médicos salmantinos como Alderete. He aquí un trecho de la Jornada VII, Estancia 10 (la obra está repartida en 17 jornadas subdivididas en estancias) donde se discuten los vidriosos temas de los colegios mayores, la limpieza y los motivos de inhabilitación de los cristianos nuevos (modernizo el texto salvo los rasgos fonéticos):

Pinciano. (..) Y aunque no tuviessen más bien de que, en siendo uno colegial, tiene probada la limpieça de su linaje, es el día de oy mucho de extimar.

Palatino. También algunos tienen esso por vanidad, atento que todos somos hijos de Adam y Eva, que, como dizen, virtudes vencen. Y assí se ha pedido muchas veces en cortes que en los colegios y confradías se admitan indiferentemente cristianos

viejos y nuevos, pues S. Pablo dize: "Apud Deum non est distinctio Iudaei et Graeci".

Pinciano. San Pablo habla cuanto a Dios y a la justificación espiritual. Acá hablamos cuanto a los hombres y justificación temporal; y en ésta no se puede negar la diferencia y ventaja que hay de unos a otros.

Palatino. También cuanto a esso no haze el derecho diferencia, que un capítulo de mis Decretales dize: "Pro eo quod Iudaeus steterit, ipsum dedignare non debes". Algunos hay tan virtuosos, y de tanto ingenio y habilidad que parece lástima y desigualdad negalles todo favor.

Pinciano. Es verdad; pero algunos hay tan bulliciosos y ambiciosos y desagradecidos que a gran peligro podrían vivir en comunidad. Y por esto y porque los que fundaron los collegios pudieron poner las leyes y condiciones que quisieron en su hazienda, y pusieron ésta, han de tener paciencia y valerse por otra parte, tanto más que los colegios son para pobres, y ellos por la mayor parte son ricos y tan agudos y diligentes que no han menester su ayuda.

Palatino. Aunque sean ricos, es terrible contrapeso excluirlos de los colegios y oficios y beneficios, y de las iglesias catedrales, que poco a poco os los echarán del mundo. Porque si miráis en ello, ya no los admiten en colegios, ni en monesterios, ni en las iglesias de Toledo, ni en la de Sevilla ni Jaén, ni en cofradías ni encomiendas, ni oficios principales, ni inquisiciones. Yo no sé qué han de hazer.

Pinciano. A esso respondía graciosamente don Francesillo el truhán de buena memoria, y dezía que todo esso había hecho Dios de su pedimiento y consentimiento. Porque, como honra y provecho no caben en un saco, les dio a escoger cuál querían más. Y, aunque ellos lo quisieran todo, acordaron entre sí que si la honra era tan trabajosa de sustentar, que era bien no tenerla por no mantenerla, y escogieron el provecho. Y hizieron cuenta que de no entrar en colegios, ahorraban el trabajo de salir de ellos; y que si no fuessen comendadores, serían arrendadores; y que si no tuviessen parte en justicia, serían el todo en la hazienda; y que si no les admitiessen en las inquisiciones, les admitirían en las contractaciones; y que con éstas tenían otras mil gracias y prerrogativas tan copiosas que no podían vivir sin ellos. Pues, cierto, nuestro Señor dixo a la Samaritana: "Salus ex Iudaeis est"[47]

[47] Sobre Juan de Arce de Otálora hay noticias en Josef de REZÁBAL y UGARTE, *Biblioteca de los escritores que han sido indivi-*

Tengo la impresión de que los dichos de Pinciano y Palatino reflejan, más que la pugna de dos opiniones contrapuestas, el vaivén de las reflexiones en una sola mente: es decir, la mala conciencia que interiormente acompaña la aceptación en el terreno de los hechos de una iniquidad de derecho, de una injusticia supuestamente beneficiosa. Fórmulas análogas para proteger una mayoría numérica que en términos iguales no podría competir con una minoría de riqueza y cultura superior, han sido adoptadas en ciertos estados modernos. En la Alemania Oriental se reserva a los hijos de obreros y campesinos más de la mitad de los puestos estudiantiles en las universidades. En Malasia —donde los chinos numéricamente minoritarios dominaban la burocracia, el comercio, la cultura y la vida económica— las leyes otorgan a la mayoría malaya un cincuenta por ciento, a lo menos, de los empleos vacantes en el sector público o privado. Suele exculparse esta discriminación como injusticia en nombre de una justicia superior, o como un instrumento para modificar la estructura defectuosa de un país.

En España las desventajas y desigualdades de los cristianos nuevos se perpetuaron convirtiéndose en una ignominia irritante. El estatuto que protegía a los débiles se tornó en reducto nuevo de privilegiados, en monopolio respaldado por el mito nuevo de la limpieza. Los Colegios Mayores llegaron a ser un nido de privilegios, la cultura perdió calidad, y la sociedad entera pagó, en discordias e hipocresías, en desgarramientos y envidias, la perpetuación de usos o abusos que en su principio fueron bien intencionados.

---

duos de los seis Colegios Mayores, Madrid, 1805, págs. 260-261; y en las *Memorias* de Esteban DE GARIBAY, su pariente. La tesis dactilografiada de Norine O. O'CONNOR, *Juan de Arce de Otalora. "Coloquios de Palatino y Pinciano",* Austin, Texas, 1952, describe el contenido y fuentes del único manuscrito completo que conocemos, estante en el British Museum (Egerton MS n. 578). Los *Diálogos familiares* que en manuscrito posterior posee la Biblioteca Nacional de Madrid, son una refundición abreviada, con los nombres de los interlocutores mudados. Véase J. SIMÓN DÍAZ, *Bibliografía de la literatura hispánica,* V, Madrid, 1958, pág. 575.

INDICES GEOGRAFICO Y DE NOMBRES

Indice geográfico

Índice de nombres

INDICE GENERAL

EL ALBIR UNIVERSAL

Obras de próxima publicación

Manuel C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI. Siete estudios sobre la vida literaria peninsular.*

José Mª Lacarra, *Estudios de historia urbana medieval española.*

Eloy Benito Ruano, *Los procedentes del problema converso.*

Fray Justo Pérez de Urbel, *El Poema de Fernán González. Edición, notas y estudio.*

Miguel Gual Camarena, *Economía, industria y comercio en la Edad Media hispánica.*

Alfonso García-Gallo, *Las instituciones sociales en España durante la Alta Edad Media.*

Claudio Sánchez-Albornoz, *Páginas polémicas.*

José Luis Martín, *Evolución económica de la Península Ibérica (siglos V-XI).*

Carmen Batlle, *Barcelona a mediados del siglo XV. Historia de una crisis urbana.*

Pierre Bonnassie, *El trabajo en Barcelona a fines del siglo XV.*

José Luis Martín, *Economía y sociedad en los reinos hispánicos de la Baja Edad Media.*

Anthony Luttrell, *España y Oriente en el siglo XIV.*

María del Carmen Carlé, *Pueblo y gobierno en la Castilla medieval.*

José Vives, *Las andanzas y viajes de Pero Tafur, hidalgo español.*

Mario Del Treppo, *La Corona de Aragón y el Mediterráneo durante la Baja Edad Media.*

Charles-E. Dufourcq, *España y Africa durante la Edad Media.*

Fray Justo Pérez de Urbel, *Castilla en la Alta Edad Media.*

Otras publicaciones de
Ediciones El Albir

Reproducciones facsimilares

LUCIO MARINEO SICULO, *Crónica d'Aragón,* Valencia, Juan Jofre, 1524, 170 págs.

MIGUEL DE MANUEL RODRIGUEZ, *Memorias para la vida del Santo Rey Don Fernando III dadas a la luz con apéndices y otras ilustraciones...,* Madrid, MDCCC, en la Imprenta de la Viuda de Don Joaquín Ibarra, 4 + XXXVI + 574 págs. y 1 grabado.

JUAN PABLO MARTIR RIZO, *Historia de la muy noble y leal ciudad de Cuenca,* Año 1929, En Madrid, por los Herederos de la Viuda de P. de Madrigal, 8 + 328 pags.

P. ZACARIAS GARCIA VILLADA, *Paleografía española,* Madrid, 1923, 2 vols., uno de texto y otro de láminas.

FRAY PRUDENCIO DE SANDOVAL, *Antigüedad de la Ciudad y Iglesia Cathedral de Tuy...,* Em Braga, Em casa de Fructuoso Lourenço de Basto, anno 1616, 20 + 406 págs.

PEDRO RODRIGUEZ CAMPOMANES, *Dissertaciones Históricas de la Orden y Cavallería de los Templarios...,* en Madrid, en la Oficina de Antonio Pérez de Soto, calle de la Habada, barrios del Carmen, año de M.DCC.XLVII, 48 + 288 págs.

JOSE GODOY ALCANTARA, *Ensayo histórico etimológico filológico sobre los apellidos castellanos.* Madrid, Imprenta de M, Rivadeneyra, 1871, 280 págs.

AGUSTIN MARIN DE ESPINOSA, *Memorias para la historia de la ciudad de Caravaca.* Imprenta de D. Bartolomé de Haro y Solis, Caravaca, 1856, 360 págs.

BERNABE DE CHAVES, *Apuntamiento legal sobre el dominio solar que... pertenece a la Orden de Santiago.* [Madrid, 1740]. 2 + 213 + 16 fols.

P. JERONIMO NADAL, *Imágenes de la Historia Evangêlica.* Antuerpiae, Ex Officina Plantiniana, Apud Joannem Moretum. M.DC.VII. Con un estudio introductorio por Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, 178 págs., de las cuales 153 de grabados.

AGUSTIN MILLARES CARLO Y JOSE IGNACIO MANTECON, *Album de Paleografía hispanoamericana de los siglos XVI y XVII.* México, 1955. 3 vols. encuadernados en 2.

JOSE VILLA-AMIL Y CASTRO, *Ensayo de un Catálogo sistemático y crítico de algunos libros, folletos y papeles así impresos como manuscritos que tratan en particular de Galicia.* Madrid, Imprenta de T. Fortanet, calle de la Libertad número 29, 1875, XXIV + 312 páginas.

MIGUEL GUAL CAMARENA, *Vocabulario del Comercio medieval. Colección de aranceles aduaneros de la Corona de Aragón (siglos XIII y XIV).* Tarragona, 1968, 532 págs., + 13 láms.



En la imagen de España propuesta por Américo Castro, no faltan reflexiones plausibles y capaces de servir de arranque a una investigacion seria. Pero las visiones grandiosas de *La realidad histórica de España* se alzan sobre hipótesis livianas y apriorismos no autorizados por los datos. Castro intenta amalgamar tres elementos dispares: una reconstrucción del pasado, una teoría filosófica de la historia y una permanente polémica con las interpretaciones tradicionalistas, liberales y marxistas que el autor sintió inconciliables con la peculiar retórica intelectual que él quiso erigir en sistema.

En el presente libro, Eugenio Asensio, tras rendir homenaje a la sensibilidad literaria y a la perspectiva apasionada de Castro, somete a profundo examen tanto las intuiciones desmentidas por los hechos como las verdades parciales elevadas a absolutas por el eximio talento de don Américo. En primer término, Asensio analiza las fuentes de los temas y soluciones centrales desarrollados en *La realidad histórica de España* y en las obras menores conexas: la noción de "morada vital", inspirada en Unamuno y Ortega; el concepto del "vivir desviviéndose" tomado de Morente; las lucubraciones sobre el semitismo de la cultura española, enunciadas por Valle-Inclán o Baroja con humor paradójico; las ideas de "pseudomórfosis", "centaurismo" o "salida de sí y retorno a sí", espigadas en Dilthey, Spengler, Toynbee... Una vez aclarados los supuestos de la construcción historiográfica de Castro, Eugenio Asensio dilucida con inmensa erudición y sagacidad una serie de importantes cuestiones arbitrariamente enfocadas en *La realidad histórica de España:* el sentido de los estatutos de limpieza de sangre, el desdén por el trabajo o hidalguismo, la singularidad literaria de los conversos, los puentes o barreras entre las culturas hebrea, árabe y cristiana, etc., etc. Por esa doble vía, iluminando los fundamentos teóricos al igual que las aplicaciones específicas, Asensio descubre esenciales aspectos de irrealidad histórica en la España imaginada de Américo Castro.

Eugenio Asensio ha publicado capitales trabajos sobre literatura española y portuguesa, así como sobre historia de las ideas; entre sus últimos libros figuran *Itinerario del entremés,* la edición aumentada de *Poética y realidad en el cancionero peninsular de la Edad Media* y un magno volumen de *Estudios portugueses.*